مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



مسيرة البحث عن المعرفة والتنوير

نبيل فرج

تعليم حقوق الإنسان ٢٣

مسيرة البحث عن المعرفة والتنوير

الكتاب: مسيرة البحث عن المعرفة والتنوير
نبيل فرج
سلسلة: تعليم حقوق الإنسان (٢٣)
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العنوان: ٢١ شارع عبد المجيد الرمالي-
الدور السابع- شقة رقم ٧١- باب اللوق- القاهرة
ت: ٢٧٩٥١١١٢(+٢٠٢) فاكس: ٢٧٩٢١٩١٣(+٢٠٢)
العنوان البريدي: ص.ب.١١٧ مجلس الشعب. القاهرة
البريد الالكتروني: info@cihrs.org
الموقع الالكتروني : www.cihrs.org

تدقيق لغوي: عثمان الدلنجاوي
إخراج فني وغلاف: هشام أحمد السيد

رقم الايداع بدار الكتب: 2011/17230
الترقيم الدولي:

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب المصرية

إدارة الشئون الفنية

ط١- القاهرة : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ٢٠١١.

١٦٠ ص؛ ٢٠سم- (سلسلة تعليم حقوق الإنسان ، ٢٣)

نبيل فرج (مؤلف)

العنوان : مسيرة البحث عن المعرفة والتنوير

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

تعليم حقوق الإنسان
(٢٣)

مسيرة البحث عن المعرفة والتنوير

نبيل فرج

بدعم من : السفارة الأيرلندية في القاهرة



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أسهم في تأسيسه

د. محمد السيد سعيد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو منظمة غير حكومية إقليمية مستقلة تأسست عام ١٩٩٣، تهدف إلى دعم احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل صعوبات تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان، ونشر ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي، وتعزيز الحوار بين الثقافات في إطار الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف يعمل المركز على اقتراح والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستورية تعزز من المعايير الدولية لحقوق الإنسان، والقيام بأنشطة بحثية، ودعوية عبر توظيف مختلف الآليات الوطنية والإقليمية والدولية، وتعليم حقوق الإنسان مع التركيز بشكل خاص على الشباب، وبناء القدرات المهنية للمدافعين عن حقوق الإنسان. ومنذ تأسيسه يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب و دوريات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم العربي.

يسعى مركز القاهرة إلى المساهمة في إلقاء الضوء على أبرز المشكلات والقضايا الحقوقية الملحة في الدول العربية، والتنسيق مع مختلف الأطراف المعنية والمنظمات غير الحكومية في المنطقة ، والعمل سويا من أجل رفع الوعي العام بهذه القضايا ومحاولة التوصل إلى حلول وبدائل تتوافق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري خاص في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفة المراقب في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب. المركز عضو في الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية الرأي والتعبير (ايفكس). المركز مسجل في القاهرة وباريس وجنيف. وحاصل على جائزة الجمهورية الفرنسية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٧.

رئيس مجلس الإدارة

كمال جندوبي

مدير المركز

بهي الدين حسن

فهرس

تقديم

منذ السنوات الأولى لنشأته اهتم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، فيما يصدره من مطبوعات ودوريات، بفن كتابة البورتريه، ليس فقط من زاوية تقديم سير ذاتية موجزة لمدافعين بارزين عن حقوق الإنسان، أو لمناضلين سياسيين دفعوا أثمانًا باهظة خلال معاركهم مع نظم حكم تسلطية - من أجل الديمقراطية؛ فالبطل الحقيقي للبورتريه هنا هو الأفكار والمبادرات الرائدة التي تنتصر للحق والمساواة والعدالة الديمقراطية، وقبل كل ذلك للإنسان. وهي الأفكار والمبادرات والمبتكرات التي أنتجتها وتفتقت عنها قريحة الشخصية موضع فحص كاتب البورتريه، وكان لها دورها وتأثيرها المعترف بهما في تاريخ تطور الإنسان وحضارته، وذلك بالطبع دون إغفال

أهمية الاعتناء برسم الملامح الإنسانية لشخصية البورتريه ذاتها.

ولأن كل الأفكار الرائدة التي كان لها أثرها المتميز أو الحاسم في تاريخ الإنسانية لا تتسم، بالضرورة، بالمثالية؛ فإن هذا يقتضي أحيانًا أن يلتفت كاتب البورتريه المحترف إلى شخصيات تنتمي أفكارها إلى الجانب المظلم من التاريخ. قد يدفعه إلى ذلك ردة فكرية تلوح في الأفق، قد تعصف بمنجزات الحضارة الإنسانية؛ فيدفعه ذلك إلى استدعاء شخصية بذاتها، أو أكثر، من بطون كتب التاريخ والفكر، فيزيل الأتربة عن أفكارها، ويقوم بتشريحها مستخدمًا أدواته العصرية، ويعقد المقارنات التي تشحذ الفكر وتستفز ملكة البحث والفرز لدى القارئ؛ حتى يتبين له ما خفي عليه من جوانب ظلت مطموسة بفعل النسيان، أو بفعل إرادة أصحاب مصالح وأغراض تأبى على التعاطي الموضوعي مع منجزات العقل والعلم والإنسانية.

في هذا الإطار يقدّم الكتاب الذي بين أيديكم ١٥ بورتريها لشخصيات عربية وإسلامية وغربية، تنتمي لعصور وتقاليد وحضارات متباينة، وتتمايز منجزاتها الفكرية وتأثيراتها في مجرى التاريخ وفي تشكيل الحضارة الإنسانية الحديثة، لكن يجمع بين معظمها أنهم قدموا للبشرية منجزات تصب في صالح فكرة المصير الإنساني المشترك. وهي مساهمة متواضعة في نشر الوعي وثقافة الحرية والديمقراطية والعقلانية والتسامح والتحديث، عبر تقديم هذه النماذج من رواد المعرفة والتنوير في العالمين العربي الإسلامي والغربي. وقد نشرت البورتريهات التي يحتويها الكتاب في مجلة «الديمقراطية» التي تصدر عن «مؤسسة الأهرام»، فيما عدا بورتريها واحدا عن أبى حيان التوحيدى، نشر في جريدة «الأنوار» اللبنانية.

وإذا ما استغرب القارئ لاحتواء الكتاب على بورتريه عن ميكافيللى، بكل ما يحمله صاحب هذا الاسم من عبء حمل أوزار

إنتاجه لدليل إرشادي لأي حاكم مستبد؛ فإن هذه الغرابة تزول إذا سلمنا بأن الكاتب لا يحاسب على عنوان موضوعه، وإنما يحاسب على منهجه في الكتابة، وعلى رؤيته في معالجة هذا الموضوع؛ أي على مضمون ما يكتب، أيا كان هذا الموضوع.

ومنهج هذا الكتاب أو غايته التعبير عن المضمون الإنساني لكل شخصية، في عدد محدود من الصفحات، أرجو أن يجدها القراء كافية للإحاطة بحياة هذه الشخصيات وأفكارها وما تعرضت له من أخطار وأوجاع ومحن، في عهود الخلفاء والملوك المؤيدين من السماء!، دون أن تؤثر هذه المعاناة بالسلب على قدراتها الذاتية، أو على مكانتها وأهدافها التي تتمثل في إعادة ترتيب العالم بالصورة التي طرحت بها في مواقفهم وأبحاثهم وكتبهم وأحلامهم.

ومع أن المكتبة العربية والأجنبية حافلة بالمؤلفات وفصول الكتب التي تتناول بمختلف المناهج هذه الشخصيات التاريخية الخالدة، فقد أردت أن أضيف عدة أسطر إلى هذه الثروة من المعرفة والتنوير، التي حركت التاريخ وأضاءت المسيرة على الطريق وصاغت الأوطان. أو لنقل باختصار أنني أطمح لأن يكون هذا الكتاب بمثابة لبنة تضيف إلى محاولتنا لبناء الدولة المدنية الحديثة التي نتطلع إليها، كما تطلع القدماء إلى مدنهم الفاضلة، وناضلوا ضد كل المحاولات المناوئة للحرية والمساواة والديمقراطية والإنسانية، والمناهضة لقيم الحق والخير والجمال، والقاتلة لكل إبداع.

نبيل فرج

القاهرة ٨ أبريل ٢٠١١

الفصل الأول
شخصيات إسلامية وعربية

الجاحظ

(١٥٨ - ٢٥٥هـ)

كاتب العربية الأكبر



على الرغم من المكانة الرفيعة التى يشغلها الجاحظ فى تاريخنا الثقافى ككاتب يقرأ فى كل الأقطار العربية من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، فإن معظم الدراسات النقدية التى تناولت أدبه اقتصرت على ما فى هذا الأدب من فن وفكاهة.

بل إن بعض هذه الدراسات اختصرت الجاحظ، صاحب أهم كتب فى التراث العربى، فى النحو، وقدمته كأحد الأسماء المتواضعة بين نحاة البصرة، ولم تحفل بما فى أعماله الواقعية من معرفة عميقة بالمجتمع العربى المعاصر الذى عاش فيه مع إحاطته بالماضى البعيد، ومن حكمة استخلصها الجاحظ من تأملاته الخاصة ومن قراءته المتبحرة فى علوم الأوائل العربية والأجنبية، فى عصر ازدهرت فيه الترجمة بصورة لم تعرفها اللغة العربية من قبل، وإن وجد بين التيارات الفكرية المتضاربة فى هذا التاريخ، كما وجد فى كل العصور العربية، من يرفض التراث الأجنبى، ويدعو للاكتفاء بالتراث العربى!

ولا شك أن انتماء الجاحظ لفكر المعتزلة الرافض للغيبيات التى تميل إليها العامة والجماعات الباطنية، كان من دلائل نضوج فكره وقوة حجته.

ويعتبر أبو إسحق النظام أمام المعتزلة، بعلمه الغزير ونزعته الفنية، أحد أساتذة الجاحظ، والمثال الرفيع الذي كان يثير فى نفسه الظمأ إلى المعرفة، ويشحذ ذهنه للتفكير المستقل.

كما يعود هذا النضج إلى رؤية الجاحظ المتكاملة التى امتزج فى تكوينها الأدب العربى القديم بالثقافة المستحدثة، وإلى هذه القدرة العقلية الفذة على إدراك ظواهر الأشياء وماهيتها الكامنة خلف الظاهر البادى للعيان، وكشف أبعادها ومفارقتها بلغة أدبية سمحة تفصح عن رؤية علمية دقيقة للعالم والإنسان، وتنهض على قواعد المنطق وأساليب المناقشة والحوار، ويختلط فيها الجد بالهزل.

والهزل عند الجاحظ يتساوى فى القيمة والمعنى مع الجد، وقد يكون هو الطريق إلى الجد، إن لم يكن هذا الهزل نفسه جدا، أو علة للجد.

وما أكثر الحقائق المضمرة التى يسوقها الجاحظ مساق المفاكهة والعبث الذى يرفع من قيمة ما يكتب إذا قورن بغيره من الكتاب فى الموضوع نفسه.

وعلى سبيل المثال فإن كل من كتبوا عن البخلاء قبل الجاحظ لم يصل أحد منهم إلى مستواه الإبداعى، لأن كتاباتهم اتسمت بالخبرية، بينما كتابة الجاحظ كتابة فنية.

ومهما غلب الاستطراد على أسلوب الجاحظ، أو كثرت فيه الأمثلة والشواهد، واختلط فيه الحق بالباطل، فإنه أسلوب متدرج فى معناه، يبدأ فيه دائما بالأصول قبل الفروع، ويتجنب الألفاظ الصعبة المستنكرة، ويخلو من التطويل بلا قصد أو مبرر يستغرق فيه الجاحظ على تنوع موضوعاته وتعدد ضروبها، ولا يخرج عنها إلا فيما ندر.

بهذا الأسلوب يروى الجاحظ القصص والنوادر عن الأسوياء وأصحاب العاهات الجسدية والأخلاقية كما وقعت، لا يكترث فيه باللحن

أو الغلط، إيمانا منه بأن الإعراب الصحيح يمكن أن يفسد هذه القصص والنوادر، ويخرجها عن حدها، ويقلل من صدقها وجمالها، خاصة أنه لم يكن يتعامل مع اللغة كمواضعات واصطلاحات تقبل التصرف، حتى يفهمه المتوسط العامى مثلما تفهمه الخاصة.

ذلك أنه كان يرى بحق أن النكتة العامية إذا حولت إلى اللغة الفصحى فقدت تأثيرها وسمجت.

أضف إلى ما سبق أن الجاحظ ما كان يستطيع أن يرقى إلى هذه المكانة التى اعتلاها ككاتب العربية الأكبر إلا بفضل نشأته وسط الطبقات الشعبية الفقيرة التى ارتبط بها، وكان يعظمها تعظيمه الملوك، ويرتبط أدبه بها بعقله وعاطفته، مع اتصاله فى الوقت نفسه بأعلى الطبقات من الأمراء والوزراء والقضاة، الذين كانوا يتشبهون فى حياتهم بالقياصرة والأكاسرة فى قصورهم ومجالسهم، وعرف منهم ومن مساجلاتهم، أو من خلافاتهم وخصوماتهم، ما تفيض به كتبه أو ما تبقى من هذه الكتب.

ولكى ندرك مضمون هذه الصراعات السياسية فى الأساس، التى يعرضها الجاحظ، لا معدى عن مقارنة ما كتبه، أو سجله، بما جاء فى كتب التاريخ المحقق، ولو كان موضوع هذه الكتابات عن الغناء والمغنين، دون أن نحول نصوص الجاحظ الأدبية إلى وثائق، لأنها كإبداع فنى يتجاوز كاتبه وزمنه، وإلا ما عاشت هذه الكتابات إلى اليوم.

وكان من عادة الجاحظ أن يترك نهاية كتبه مفتوحة، ويترك فى كل باب فراغاً، لكى يضيف ما يجد عليه أو إذا شعر أن ما يكتبه يحتمل الإضافة.

ولحرصه الشديد على كتبه من التحريف والتبديل، أو من نسبتها إلى غيره، كان يودع النسخة الأصلية من الكتاب أو المخطوط أمانة فى عنق

من يثق به.

ومن هذا التعاطف مع الطبقات الفقيرة المغلوبة على أمرها، وعدم احتفاله بالطبقات العليا أو الثرية إلا فى حدود ما يعرض له، تشكل ضميره الفنى ووعيه العقلى فى زمن صعب، وصفه الجاحظ بالفساد، الصواب فيه غريب، وصاحبه مجهول.

وثمة أيضا، فى رفد هذه الشخصية الأدبية، وقوفه على لغات الحضريين والبدويين، وكفاحه العملى من أجل الحصول على قوت يومه، وما اكتسبه خلال هذا الكفاح من خبرة بالحياة والأحياء، التى منحته هذه القدرة على الاستنباط التى يضعها على الورق بصورة نقرأ فيها العصر الذى عاش فيه.

وقبل هذا كله وبعده شغفه الذى لا يبارى بالمطالعة حتى أنه كان يبيت فى حوانيت الوراقين لكى يعب من الكتب والمخطوطات إلى مطلع الصباح.

وقراءات الجاحظ تتنوع بين الثقافات العربية واليونانية والفارسية والهندية، العلمية والأدبية والدينية.

ومن أجل هذا الوضع الحر الذى لا يتقيد فيه بالمناصب التى تؤهله لها ثقافته، شق الجاحظ طريقه إلى المجد الأدبى مزودا بهذا الكم الضخم من المعرفة، ومن خبرة مخالطة العامة، وارتياد مجالس العلماء.

ولولا أن الظروف وفرت للجاحظ من السراة من يعينه على هذه الحياة المتفرغة للقراءة والكتابة، ببسط الرعاية عليه، لساء حاله، وتعذر عليه الجمع بين كد الكتابة وتكاليف الحياة.

ولم يكن الوسط التاريخى يجد حرجا فى هذا التفرغ وعدم الكسب بحد الذراع، ليس فقط احتراما لحرفة الكتابة، وإنما اقتداء بصفوة المجتمع والأخيار فيه، الذين يعتبرون أئمة الأمة، والقدوة الحسنة فيها.

وعلينا ألا ننسى هنا أن الحضارة لا تنشأ إلا فى ظل التفرغ. وليس هناك اختراع ما لم يتوفر له التفرغ الكافى لتحقيقه.

وهذا الموقف لا ينفى بالطبع التقدير البالغ فى البيئات العربية لتحريك اليد بالعمل، والسعى فى الأرض طلباً للكسب، وتفضيل الاشتغال بالكسب على العبادة، لأن هذا الاشتغال يفيد الجماعة، على حين لا تفيد العبادة إلا صاحبها، وما هو عام مقدم على ما هو خاص.

ورغم بعد الجاحظ عن الوظائف المهمة التى كان جديراً باعتلائها، لتفادى المتاعب التى كان يمكن أن يتعرض لها، حتى لا تعطله عن إبداعه، فلم يسلم من الأذى الذى أصابه بوضع القيد فى يديه وسجنه.

وتحت تأثير هذه الأوضاع كلها تجاوب أدب الجاحظ مع الحياة العربية فى صدر الدولة العباسية، ودحض مزاعم الأمويين فى الخلافة، وأيد الترك كطبقة ترعاها الدولة كسند لها وسط الأجناس المختلفة التى تشكل المجتمع الإسلامى، ودافع عنهم وعن طباعهم وأخلاقهم.

وعلى المستوى الفنى نقل الجاحظ موضوعات الشعر إلى النثر، فإذا بآفاق النثر التى لم تكن تتجاوز الأمثال والحكم والخطب تتسع على يديه، كما اتسع أيضا فن الهجاء الذى كان يقتصر فى الشعر على الجانب الشخصى للأفراد، وتحول فى أدب الجاحظ إلى نقد اجتماعى، يشمل الأنماط المستهجنة فى المجتمع، ولو مست الحياء.

وهكذا جعل الجاحظ السرد النثرى فى بعض الموضوعات، كالهجاء والرثاء والفخر الكاذب أفضل وأكثر غنى من شعر الشعراء فى هذه الفنون. لم يقف فيه النثر عن حد مزاحمة الشعر، ولكنه تخطاه بتنوع أسلوبه فى الوصف والتعليل، وبقدرته على محاكاة النوع لا الشخص، حتى أصبح قائما بذاته، يفوق الشعر فى بعض الأحيان.

وبغض النظر عن أسبقية الجاحظ فى الحديث عن المرأة فى "رسالة

النساء"، فإن ما يستحق التنويه فيما كتبه الجاحظ فى هذه الرسالة النثرية تقديره العظيم للمرأة الذى لا نقرأ نظيراً له فى التراث العربى، ودفاعه الحار عنها وعن جمالها وحقوقها المهضومة بصفتها مكسورة الجناح. ورسالة "التربيع والتدوير" للجاحظ، وهى من أشهر رسائله وأكثرها إلهاماً للكتاب بما فيها من ملح مضحكة ومواعظ مبكية، نموذج لا يضارع لأسلوبه الكاريكاتيرى اللاذع فى وصف هذه الشخصية، أحمد بن عبد الوهاب، والسخرية منه، والتشهير به بسبب كثرة ادعاءاته بعكس ما هو عليه من صفات، مثل ادعاء العلم والمعرفة والحكمة بقدر جهله بها، وادعائه أنه مفرط الطول وهو مفرط القصر، وبحداثة السن وهو متقادم الميلاد.

ولأن الجاحظ كاتب عقلانى متأثر بالثقافة اليونانية نراه يلتزم فى كتبه بالمنطق وترتيب الأفكار، لا بالبديع والزخرفة الشكلية. ولا يجد حرجا فى استخدام الكلمات الأعجمية أو العامية فى لغته العربية المتقنة.

ومن فلاسفة اليونان الذين وردوا فى كتب الجاحظ، أفلاطون، أرسطو طاليس، إقليدس، جالينوس، ديمقريطس وغيرهم من الأسماء التى ترجمت آثارها إلى العربية أو على حد تعبير القدماء، نطقوا بلغة العرب.

وفى ضوء موقف الجاحظ فى مؤلفاته الأقرب إلى الطبيعيين منه إلى الإلهيين، يرى فى تحليلاته التى تؤمن بقدم العالم أن الحواس تكذب، "وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل"، كما ذكر فى رسالة "التربيع والتدوير".

وعلى هذا الأساس يرى الجاحظ أن الشك هو جوهر البحث والطريق إلى اليقين. فلا يقين صحيحا ما لم يسبقه شك. وهذا الشك هو آية العقل.

ويلاحظ الجاحظ أن العوام يفتقدون روح الشك، لأنهم يصدقون كل ما يصل إليهم بلا تبصر ولا يرتابون أو يعرفون التكذيب.

وإزاء الصراع العربى مع الشعوبية الذى مارسته الدولة، انحاز الجاحظ لعرب الصحراء والبادية، وتعصب لهم. كان من غلاة المدافعين عن الأدب العربى، يعتقد أنه ليس للأمم الأخرى أدبٌ فى مستوى الأدب العربى. فهو أفضل آداب تلك العصور؛ لأنه يصدر بالبديهة والإلهام، وليس بالصناعة والمكابرة.

ويدلل الجاحظ فى رسالة "الحنين إلى الأوطان" على تعلق الإنسان بوطنه، واعتباره خير بقاع الأرض بالعرب الذين كانوا إذا سافروا أو غزوا بلدا حملوا معهم حفنة من تراب أرضهم ورملها.

ويذكر كذلك أن الملوك والجبابرة الذين لا يفقدون شيئا من المتعة فى أسفارهم واغترابهم يحنون أيضا إلى أوطانهم، ويوصون بدفنهم فى هذه الأوطان إذا ماتوا فى الغربة.

وانحياز الجاحظ للعرب والأدب العرب لا يتناقض مع استنكاره المفاخرة العصبية بالأنساب، استنادا إلى وحدة الجنس البشرى، وتفرق الصفات المحمودة والمذمومة بين البشر.

ويؤكد هذا الاستنكار اعتراف الجاحظ بما فى الثقافة العربية من آثار أجنبية.

والجاحظ من أوائل الذين كتبوا عن تاريخ الشعر العربى، وحددوا مناهجه التى لم يخرج عنها النقد الأدبى فى تياراته الرئيسية. أما عروضه للمذاهب والنحل والآراء المتعارضة فقد اتسمت بالأمانة والموضوعية ودقة الإبانة.

والرئاسة أو الإمامة فى نظر الجاحظ واجبة، ولا يمكن الاستغناء عنها من أجل صلاح العالم. وأهم مسئولياتها رعاية العوام، وقمع الخصال السيئة فى الرعية أو المنحرفة منها، ورد الشارد. وعليها أيضا عدل الموازين المختلفة التى تؤدى إلى شهرة المفضول مع وجود الأفضل.

وليست هناك رئاسة حقة إلا إذا كان صاحبها جامعا لأقطار الكلام ، عالما بالفلسفة قدر معرفته بالدين ، على أن نفهم الفلسفة بأنها كل ما يتصل بعلوم العصر ، وإن ذكر في كتاب "الحيوان"، وهو من أهم كتبه، أنه ليس هناك رئيس كامل الأوصاف أو مطلق الشر، ردا على الشيعة الذين قدسوا الإمامة، وخاضوا صراعات حادة مع المعتزلة.

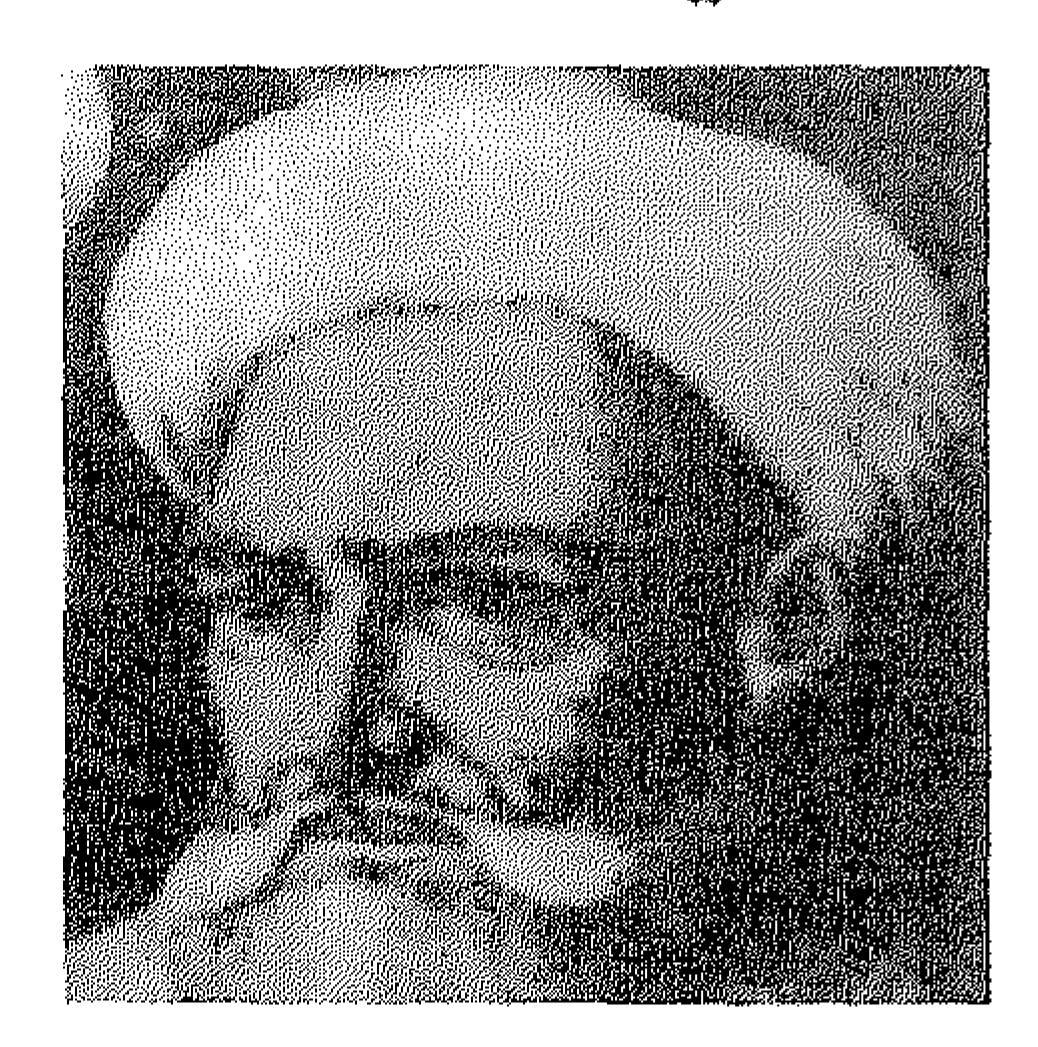
والحكم العادل عند الجاحظ هو من لا يستبعد الشورى التى تحيط به، ومن يستمع إلى أصحاب العقول فى الدولة، ويبيح الكلام والمقالات والمناظرة والجدل، ولا يكشف عن مواطن الخلل فى الدولة، ويتقصى حجج المتخاصمين قبل أن يصدر حكمه، لأنه إذا لم يطبق العدل انتشر الفساد.

ونذكر من الذين كتبوا الفصول عن الجاحظ فى الكتب والدوريات: طه حسين، أحمد أمين، جورجى زيدان، إبراهيم عبد القادر المازنى، أحمد الشايب، سلامة موسى، شوقى ضيف، حسين مروة، الفريد فرج، عبد الحكيم بلبع، صلاح الدين السباعى وغيرهم.

أما الذين وضعوا كتبا كاملة عنه، وهى الكتب التى عدت إليها لإعداد هذا المقال فهم:

- أدب الجاحظ، حسن السندوبى، القاهرة ١٩٣١.
- الجاحظ معلم العقل والأدب، شفيق جبرى، القاهرة ١٩٤٨.
- الجاحظ حياته وآثاره، طه الحاجرى، دار المعارف ١٩٦٣.
- الجاحظ، أحمد كمال زكى، أعلام العرب، ١٩٦٧.
- الجاحظ، حنا الفاخورى، دار المعارف، ١٩٨٠.
- الجوانب السيكولوجية فى أدب الجاحظ، نورى جعفر، بغداد، ١٩٨١.

الفارابي
(٨٧٢م- ٩٥٠م)
المدينة الفاضلة



على الرغم من أن الملوك في الدول الأوروبية كانوا في العصور الوسطى، يحكمون بتفويض من الله، وكان الخلفاء في الدول الإسلامية يعتبرون أنفسهم، مثل هؤلاء الملوك، ظل الله على الأرض، فلم تتوقف على مدى التاريخ الاجتهادات الفكرية التي تقاوم هذا الطغيان، مطالبة بأن يكون الحكم تفويضا من الأمة، لا من السماء، وفق قانون وضعي ومرجعية بشرية، تفصل بين الديني والدنيوي، وتقوم في الدولة المدنية على العدل والحرية والديمقراطية.

وكان يقابل رجال الدين في أوروبا، الذين ينشرون المفاهيم المعادية للإنسانية والتقدم، الفقهاء في العالم الإسلامي.

وبذلك تلتقي الأصول الإسلامية بالدين المسيحي المتطرف التقاء الملوك بالخلفاء.

وتفويض الأمة أو وكالة الأمة يسلب من الحكام المستبدين المزاعم التي تحصنهم من كل خطأ، ولا تجعلهم أعلم الناس بأمور الدنيا والآخرة، كما ذكر جيمس الأول ملك إنجلترا: «نحن الملوك إنما نجلس على عرش الله في الأرض». وهو نفس قول معاوية بن أبي سفيان مؤسس الدولة الأموية، الذي حول الخلافة إلى ملك وراثي عضود، أو وصف المنصور لنفسه في

الدولة العباسية أنه سلطان الله في أرضه، يعمل بمشيئته وإرادته.

ولأن هؤلاء الملوك والخلفاء كانوا أعداء شعوبهم، يشغلهم العرش ودسائس القصور أكثر مما تشغلهم أمور الدولة، فقد أحاطوا أنفسهم في حلهم وترحالهم بالحراسة المشددة، ومنهم من حمل السلاح لتأمين حياتهم من عداء شعوبهم وغدر الحاشية. ولا شك أن منح الصلاحيات المطلقة لرؤساء الدول الحديثة، وتكريس السلطة الأبوية لهم، بحيث تصبح سلطة أبدية غير قابلة للمحاسبة من آثار أو بقايا هذه العصور القديمة التي سادها النقل لا العقل، على أرضية تحالف التعصب مع الاستبداد الذي وفر لهؤلاء الحكام، المناخ الذي يستطيعون به أن يؤلهوا أنفسهم، دون مراجعة أحد.

ولم تسلم هذه العصور أيضا من تدخل النساء في الحكم، سواء كن زوجات أو أمهات هؤلاء الرؤساء. كما رأينا في تونس ومصر قبل ثورتهم الأخيرة، وفي غيرهما من الدول العربية والأجنبية. ومثل هذا التدخل كان دائما من ضمن أسباب ضعف الدولة وانتشار الفساد.

ولد الفارابي في ٨٧٢م- ٢٥٩هـ في بلدة فاراب، وهى قرية تركية صغيرة فيما وراء النهر. وتوفي في دمشق في ٩٥٠م- ٣٣٩هـ في سن الثمانين. وبين دمشق التي بدأ فيها كتابة «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وبغداد التي أقام فيها السنوات العشر الأخيرة من حياته، وضع الفارابي معظم مؤلفاته.

أجاد الفارابي عدة لغات غير العربية، في مقدمتها التركية والفارسية واليونانية. وكان أثناء طلب العلم يتفوق على أساتذته في كثير من العلوم.

لم يتزوج أو يخلف ولدا؛ ولهذا أتيح له أن يعيش في عزلته، دون أن يكون المفكر الذي يعيش في واد والمجتمع في واد آخر.

وبفضل هذه الوحدة التي تهيأت له استطاع الفارابي أن يضع الكم الكبير من المؤلفات بهذا الأسلوب الدقيق الذي تميز بالتماسك وترابط الأجزاء، بما في ذلك شروحه لأعمال المعلم الأول أرسطو، التي فاق بها الفارابي سائر الشراح، واستحق بها أن يلقب بالمعلم الثاني.

ومن يقرأ كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس الإلهي»، يتبين مدى علم الفارابي بفلسفة وحياة هذين الحكيمين، التي تفوق بها على كل من تناولها من الأقدمين. ومع أن الفارابي كان بعيدا عن معترك السياسة، تمضي حياته بين الحبر والخمر، أي بين الكتاب والشرب، فقد كان واعيا جدا بهذا المعترك في كل الأوساط، لمس جوهره في اتصاله ببعض رجال الحكم، ووقوفه على أساليبهم في إدارة الحكم ومواجهة الفتن، في ظل تعدد الجنسيات والاتجاهات الفكرية المتضاربة، والتي أدت إلى ضياع الكثير من إنتاج الفارابي.

أما الفارابي فقد اعتبر المنطق، ويعني به العقل، أداة الفلسفة التي تحقق التفكير الصحيح، دون الحاجة إلى آلة أخرى خارجها، وإدراك الصواب أو الحق في ذاته إدراكا يقينيا لا تشوبه شائبة الشك، كما لا يشوب إدراكه للباطل شائبة تمنع الوعي به، أو تحول دون تصوره على حقيقته.

ويستخدم الفارابي القياس في التوصل إلى الحقيقة، وذلك بقياس غير المعروف على المعروف، من جهة، ومن جهة أخرى بالنظر إلى مخالفة أو كذب النقيض إزاء صدق القضية.

والقوانين العامة التي تمنحنا المنطق في نظر الفارابي متساوية عند جميع الأمم، تساوي العقل بينها.

ولهذا لم يكن غريبا أن يخالف الفارابي بمنطقه وبرهانه ويقينه من يقولون بالتنجيم، سواء كانوا من السابقين عليه أو من المعاصرين له، الذين كانوا يربطون السعادة والتعاسة بالكواكب والأفلاك، لأن مثل هذا الربط يقوم على الظن، والظن دائما محل شك، ولكنه في الوقت نفسه لا ينفي، في علل الوجود، فاعلية العلاقة بين الله والعالم، وإحاطة الله بكل شئ.

ولأن الدين والفلسفة ينبعان في الصدور من منبع واحد، ساوى الفارابي بين الحكماء والأنبياء، أو لم يفرق بينهما. والمدينة الفاضلة عند الفارابي هى المدينة التي يتمتع أعضاؤها بالتضامن والتعاون والتكامل، أي بالانسجام لا التنافر وتخاذل البعض للبعض، وهى المدينة التي تتمسك

بالنظام والعلم والفضيلة، ويكون على رأسها الحكماء والفلاسفة، ويتوفر لأهلها العدل، وأقصى درجات السعادة في الدنيا والآخرة، ويعمل فيها الأفراد على إصلاح نفوسهم ونفوس الغير.

والسعادة عند الفارابي غاية الغايات، تطلب لذاتها لا لشئ آخر عداها، والفلسفة هى طريق الحصول على هذه السعادة. كما أن المنطق هو السبيل لمعرفة الحق من الباطل.

وللأهمية البالغة التي يوليها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة، الذي يقف على رأسها في نسق هرمي، قاعدته الطبقة الكادحة، فإنه يصفه ويصف خصاله في مجموعة من الصفات نجملها فيما يلي:

أن يكون معدا بالفطرة والطبع للرئاسة، سليم البدن، جيد الفهم والحفظ لما يراه ويسمعه ويدركه، فطنا، حكيما، يعرف كيف يميز بين الجميل والقبيح، حسن التعبير، حافظا للشرائع، مقبلا على التعليم، ليس شرها للمأكل والمشرب والجنس، محبا للصدق، كارها للكذب، كبير النفس، يحتقر المال وكل عرض الدنيا، يتمسك بالعدل وأهله، ويبغض الظلم، لا ينقاد للجور أو الشر، صاحب عزيمة قوية فيما ينبغي فعله، ويملك مناقب جمة تدفعه إلى إزالة كل خلل. وعلى هذا الرئيس أن يختار من يخلفه.

وإذا كانت هناك إضافة لهذه الشروط، نطالعها بعد الفارابي في كتابات المفكرين والكتاب فيمكن أن نضيف إليها معرفة تاريخ بلاده، حتى يتعظ بما فيه من مآثر ومحن، ويستطيع في ضوء هذه المعرفة أن يحدد أيضا كرجل دولة علاقاته بمن يجاوره فيما يعرف بالسياسة الخارجية.

ولا يقل أهمية مما سبق بخصوص رئيس المدينة رؤية الفارابي للحكماء والفلاسفة، فهو -على عكس ما كان في حياته- لم يكن يقبل من الحكماء والفلاسفة أن يقتصر عطاؤهم على المعرفة النظرية، بعيدا عن المجتمع، وإنما كان يطلب منهم تخطي هذه الحدود، حدود العزلة والمعرفة النظرية، وأداء رسالتهم الأخلاقية والسياسية بتحويل ما هو نظري من المعرفة إلى ما هو عملي، والاختلاط بالمجتمع، ورفض الآراء القديمة البالية التي

تنتشر في المدن الجاهلة لا المدن الفاضلة، كما رفض كل ما يتصل بالتنجيم أو المصادفة التي لا سبيل إلى القطع به. وعندما ينتهي الإنسان من تقويم نفسه يحق له أن يرتقي إلى تقويم غيره.

ويتحدث الفارابي عن المادة والصورة. ورأيه أنه لا مادة بلا صورة ولا وجود للصورة بلا مادة. وليست هناك حركة إلا في المكان. وقد تكون المادة عقلا بلا صورة إلى أن يتشكل لها صورة من نوعها، لا تخرج بها عن هويتها أو ماهيتها.

وعن الفرق بين الذكر والأنثى، يذكر الفارابي أنه فيما عدا الأعضاء التي تخص كل منهما، فإنهما يشتركان في جميع الأعضاء الأخرى، كما يشتركان في قوى النفس، وإن كانت هذه القوى في الذكر، مثل الغضب والقسوة، أكثر سخونة وحركة، بينما هي في الأنثى أضعف. وفي الأنثى نجد الرأفة والرحمة أقوى منها في الرجل.

لا يمنع هذا التصنيف أن يوجد بين الرجال من هو أقرب في بعض صفاته من صفات الأنثى، وأن يوجد أيضا بين الإناث من هن أقرب إلى الذكر في غلبة القوة على العاطفة.

والفارابي بهذا التناول للمرأة والرجل يرد الاعتبار لمكانة المرأة في المجتمع والحياة، وينقض النظرة الدونية لها التي تفيض بها كتب السلفيين في جميع العصور.

ومن حيث إن الإنسان لا يستطيع أن ينهض بنفسه بكل ما يحتاج إليه، ويبلغ به درجة الكمال، فإنه لا غنى له عن الآخرين الذي يقومون له بما يطلبه. وبفضل هذا الاجتماع الإنساني في المعمورة، أو في جزء منها، أو في المدينة أو المحلة أو القرية، يكون الكمال والخير في المدينة الفاضلة.

ولاهتمام الفارابي بإحصاء العلوم المعروفة في عصره علما علما، بدرجة تجعل مؤلفاته معرضا شاملا للمعرفة الإنسانية، اعتبره بعض الباحثين أول من أسس في الثقافة العربية القديمة دوائر المعارف بترتيبه أو تصنيفه للعلوم وأقسام الحكمة.

والحق أن الفارابي لا ينفرد بين الفلاسفة فقط بوضع نواة دائرة المعارف العربية، بل إنه ينفرد أيضا بين هؤلاء الفلاسفة في «كتاب الحروف» بشرح المصطلحات العلمية والفلسفية في مختلف اللغات، وبيان أصل اللغة وتطورها.

وتجدر الإشارة إلى أنه في هذا التقسيم قدم الفارابي الطبيعيات على الإلهيات. وهذه من أفكاره المتقدمة التي انتشرت في العالم العربي. وعن السعادة التي هى غاية كل فعل إنساني فإن الفارابي يرى أن الكتابة أو صناعة الكتابة من الأفعال التي تجلب السعادة، كلما داوم الكاتب عليها، وبهذه المداومة أيضا تزداد الكتابة قوة".

وتشغل الموسيقى التي كان الفارابي يجيد عزفها أو توقيعها على آلته، حيزا مهما من موهبته. وقد رويت القصص عن تأثير عزفه أو توقيعه فيمن يستمع إليه. ويعد الكتاب الذي وضعه الفارابي عن الموسيقى من أهم الكتب التراثية في هذا الفن.

هذا، على الإجمال، بعض ما قدمه الفارابي في إنتاجه الفكري الذي يتجلى فيه تأثره بالفلسفة اليونانية، وخاصة أرسطو وأفلاطون، جنبا إلى جنب تأثره بالشريعة الإسلامية، وما خبره بنفسه في حياته واتصاله بالحكام، وبما اهتدى إليه بفكره وتأمله.

وتحت تأثير الشريعة الإسلامية التي تتوجه إلى العالم بأسره، انفرد الفارابي بين الفلاسفة بالحديث عن دولة إنسانية واحدة لكل المعمورة، لها حكومة واحدة ورئيس واحد. ولم يمنعه انتفاعه بالتراث الإنساني من أن يصف آراء بعض القدماء بالفساد.

ومن عشرات الكتاب والباحثين الذين كتبوا عن الفارابي في الثقافة العربية نذكر أسماء: عمر فروخ، قدري حافظ طوقان، مصطفى عبد الرازق، عباس محمود العقاد، علي عبد الواحد وافي، إبراهيم مدكور، سعيد زايد، عثمان أمين، عاطف العراقي، زينب عفيفي.. وغيرهم.

أبو حيان التوحيدى
(٩٢٣- ١٠٢٣م)
فى فكره السياسى



على الرغم من أن الفكر السياسى لأبى حيان التوحيدى يعد أبرز وجوهه وأكثرها إفصاحاً عن همومه، فإن الدراسات الحديثة التى كتبت عنه تناولت كتاباته الاجتماعية عن الصداقة والصديق، أو كتاباته الجمالية عن الفنون، ولم تتعرض لهذه الكتابات السياسية غير المسبوقة فى تراثنا العربى القديم إلا لماماً، فتراكم عليها الغبار، وكادت تنسى، كما نسيت عند كل الباحثين الذين تناولوا الفكر السياسى العربى، وحصروه فى مجموعة أسماء ليس بينها التوحيدى، مع أن اسمه يجئ ترتيبه تاريخياً فى الأوائل، وكثير ممن كتبوا فى السياسة بعده انتفعوا به، بما فيهم ابن خلدون وابن الأزرق وهما من القرن الثامن الهجرى.

وقبل أن نعرض لهذه الكتابات السياسية المهمة الخاصة بعلاقة المفكرين بالسلطة، والحكام بالمحكومين، فى ضوء تجربته العملية، نعرف بأبى حيان التوحيدى فى كلمات قليلة.

نشأته:

نشأ فى بغداد فى أوائل القرن الثالث الهجرى، بعدما تحولت

الخلافة الإسلامية إلى ملك عضود ثابت الأركان، يواجه مشاكل جمة تمس الحياة العامة ونظام الحكم والدين والتمدن والحضارة وعاش فى الرى وبخارى، ومات فى شيراز فى أوائل القرن الرابع الهجري، وبالتحديد فى سنة ٤١٤هـ، عن عمر يقترب من المائة.

اشتغل بالوراقة، ويقصد بها نسخ الكتب، وعلى ضيقه بهذه الحرفة حين يكون النسخ للجهلة والمدعين فقد أتاحت له حصيلة وفيرة من اتساع المعارف وتنوعها فى الأصول والفروع، وإن لم ترفع من شأنه، أو تحقق له شهرة أو مكانة بين الناس كما لم يرفع من شأنه اتصاله برجال الحكم والوزراء فى عصره.

وظل إلى أخر يوم من حياته مغموراً، يعانى من الفقر، ومن الشعور بالوحدة والوحشة.

وكانت نساخة المصنفات فى دار الحكمة فى بغداد متاحة لكل من يقبل عليها، بلا مقابل، واشتهر من النساخين علان الشعوبى الفارسى الذى نسخ الكثير من الكتب للرشيد والمأمون بمبالغ باهظة.

إحراق مخطوطاته:

ولعدم ثقة التوحيدى فى أحد، أحرق نحو ٤٠٠ من مخطوطاته، وتنحصر هذه المخطوطات في إنتاج السنوات العشرين السابقة على هذا الحرق. وليس كل إنتاجه، لأنه كان قد خرج من يديه، وانتشر فى الأمصار، ولم يعد من السهل جمعه.

ورداً على رسالة وجهها إليه القاضى أبو سهل على بن محمد يسأله فيها عن حقيقة ما انتهى إليه من أنه أحرق مؤلفاته، كتب التوحيدى له رسالة، نشر نصها ياقوت الحموى في "معجم الأدباء"، يبرر فيها التوحيدى للقاضى أبى سهل ما فعل، ومنها يتضح أنه فكر طويلا قبل

أن يقدم على إحراق مؤلفاته، وذلك حتى لا يتعرض بعد وفاته لشماتة أحد بما فيها من سهو وغلط، ولئلا يرى أحد نقصه وعيبه، كما رآها وشمت فيه من عاصروه فى حياته، وتأكد منه التوحيدى أنهم لا يطلبون حكمة أو أدبا، فلم يشأ أن يتركهم لهم بعد أن ثبت له بالدليل القاطع أنها لا تقدرها، ولا تعرف كيف تنير عقلها بما انطوت عليه من فكر إنسانى وأدب رفيع يعلى من قيمة الجدة والتنوع والاختلاف والاجتهاد والتسامح.

ولا شك أن معرفة الفكر الاجتماعى والجمالى للتوحيدى الذى يعبر فيه تعبيراً أصيلاً عبقرياً عن إيمانه بالتعددية الفكرية واختلاف الآراء، ستساعد بالضرورة على فهم فكره السياسى الإنسانى الذى يقوم على المعتقد نفسه، وينبع مثله من واقع المجتمع العربى، ولا يزال الكثير من هذا الفكر صالحاً للتطبيق فى هذا العصر، وهو ما نحاول أن نقدمه في الأسطر التالية بإيجاز شديد.

كتاباته السياسية:

تجمع كتابات التوحيدى السياسية بين الفكر النظرى الذى يعتمد فيه على التاريخ والتراث العربى والأجنبى، والمنهج الاستقرائى الذى يخضع فيه خضوعاً مباشراً لتجربته وتفكيره العملى، ولعلاقاته برجال الحكم والوزراء، وهى تجربة كثيرة الإخفاقات، تجرع فيها الإساءة والذل، وأن لم تعدم النجاح مرة واحدة مع الوزير البوهى ابن سعدان.

وعلى الرغم من إدراك التوحيدى أن من الخير للمفكر أن يكون بعيداً عن السلطان، وعن بحاره المضطربة الخطرة، فقد كان يتطلع ويسعى إلى عقد هذه الصلة بالسلطان، مع علمه أو يقينه بما ينتج عنها من جور على استواء فكره وخلقه، وبما تعرضه من حسد نظرائه، وبما تورطه فيما لا يحب التورط فيه.

وكتب التراث العربى والتاريخ تفيض بصور استغلال الملوك والسلاطين لأهل المشورة، طلباً للتصديق على باطلهم وتبرير بلائهم، كما تفيض بالتحذير من صحبة الملوك، لأنه لا وفاء لهم لأحد، ولا يسلم منهم أحد.

ومع هذا فليس بوسع المفكر أو المثقف أن ينأى عن الدنيا نأى الزهاد والنساك فى الصوامع، ويرضى بالقليل فى زمن فاسد، وليس هناك بد لمن يطلب الكفاية المادية التى تصون النفس، وتعين على الدهر - وهو مطلب مشروع عند التوحيدى - من صحبة السلطان.

وصحبة السلطان، كصحبة السبع الضارى والأفعى القاتلة تحتاج إلى أقصى درجات الحذر.

ولعل أكثر ما يهمنا فى هذا المجال رؤية التوحيدى للسياسة فى مقابل العلم، أو لصاحب السلطان السياسى مقابل المفكر.

فإذا كان العلم والفكر هو جماع فضائل النفس والنور والشرف وجوهر الإنسان، فإن السياسة وصاحب السلطان السياسى هى الحيلة التى تقلب الخطأ صواباً، والعرض الخالي من الأصالة إلى جوهر ثمين!.

ولكن يرتبط العلم والفكر بالعمل، ولا يكون عبئاً على صاحبه، عديم الفائدة، محصوراً فى ذاته، يضطر المفكر أن يكون تابعاً للسياسى حتى يؤدى رسالته نحو الصالح العام، ويعم نفعه المجتمع.

لا معدى إذن، لمن أراد إصلاح الأمة، أن يكون مع السلطان، أملاً فى أن يؤثر عليه بالرأى. وعن طريق هذا التأثير يبلغ غايته.

بين المفكر والسلطان:

ويشترط التوحيدى لسلامة العلاقة بين المفكر والسلطان عدة شروط، فى مقدمتها عدم وجود حجاب بينهما، واحترام السلطان للمفكر وكفالة

الحرية له، بحيث يدخل على السلطان عبر أبواب مفتوحة، لا يصده أحد، ويخاطب رجل السياسة بكاف المخاطب الفرد، لا بالجمع، ويقدم فتاواه من غير خوف أو تقية.

وعلى السلطان أن يحسن اختيار صحابته من هؤلاء المفكرين، لأنهم أهل مشورته، وعلى أساس هذه المشورة يتوقف نجاح سياسته. فيجب أن يكونوا أهلاً لها، لأن هناك من لا يحفل بشيء إلا إرضاء السلطان واتباع هواه بتزوير القول له. ومن كانوا على هذه الشاكلة تنزع عنهم الكفاية، وتمنح لغيرهم.

ومن واجب السلطان أن يصغى جيداً لهؤلاء الصحابة الذين أحسن اختيارهم، بغض النظر عن قدرهم فى نظره، ذلك أن الدرة قد توجد فى الطريق وفى المزبلة، وألا يرى فى آرائهم ونصائحهم له التى ترعى أمر الله وحاجة الأمة افتئاتا على حدوده. وعليه أن يكون عالما بالشريعة وأحكام الدين علمه بقوانين السياسة، يعرف كيف يدبر كلا منها ويديرها إدارة جيدة فى ارتباطها مع الأخرى.

والسلطة المثالية عند التوحيدى هى سلطة العدل والإنصاف، التى تجمع بين الحزم والرحمة، وبين المنع والمنح، ولا تغفل عن السهر من أول الليل إلى آخره لتدبير شئون الدولة وحفظها، مهما علت من العمران والازدهار.

ولأن العامة تحرص دائماً على معرفة دخائل الحكام وما يفعلون فى السر والعلن، وهم الذين يحضون الحكام على البذل والرفق والحنو بها، فإنهم يحتلون عند التوحيدى مكانة عالية فى الدولة، بصفتهم أدلة العدل، ولا دوام للملك بدونهم، كما نجد فى كثير من كتب السياسة، ونقيضها هو الجور، وجريمتها لا تنفع فيها شفاعة.

ويحكم معرفة المفكر بأحوال الناس وبمشكلاتهم، فهو الوسيط بينهم وبين السلطان، أو بين الأمة وحاكمها، وكان التوحيدى نفسه أول مفكر

فى التاريخ العربى الإسلامى أو من أوائل المفكرين فى هذا التاريخ الذين حاولوا بكل جهدهم أن يؤدوا واجبهم نحو أمتهم ونحو حقوق السلطان عليه، وتتمثل فى رفع ظلامات الناس لتسويتها، ورأب الصدع بين الحاكم والمحكومين.

وفى كتب التوحيدى، مثل "الإمتاع والمؤانسة" وغيره، يتحدث على لسان الآخرين عن تردى الأوضاع، بقصد الأخذ بيد من بيدهم الأمر لإصلاح هذه الأحوال.

وبهذا الموقف الملتزم، مع المفكرين لا مع السلاطين، لم يركب التوحيدى الموجة كما صنع غيره، ولم يعرف التكالب أو الطمع، وإنما وقف الموقف الذى يليق بالمفكر والمثقف: ضد التيار.

كان أبو حيان التوحيدى يرى أنه من الخير للمفكرين والفلاسفة والعلماء أن يبتعدوا عن السلطة والسلطان حتى يحموا أنفسهم من صحبة السباع والأفاعى القاتلة. ومع هذا فمن المسلم أنه لا غنى لهذه الفئة المثقفة عن هذه العلاقة مع السلطة والسلطان من أجل أن يتوفر لها الكفاية المادية التى تكفل لها العيش، وتتمكن من أداء رسالتها السامية نحو الأمة. ولتحقيق هذه الغاية يرى أبو حيان التوحيدى أن تقوم العلاقة بين الطرفين؛ المفكر والسلطان على الاحترام والحرية الكاملة، وأن تكون أبواب السلطان مفتوحة دائماً بلا حجاب تقدم الفتوى الصحيحة لكل من يطلبها أو يسعى إليها.

حاشية السلطان:

أما حاشية السلطان فيجب عليه أن يحسن اختيارها لأنه على أساس هذا الاختيار يتوقف نجاح سياسة الدولة أو فشلها. وحسن الاختيار لا يكون إلا إذا، فلا السلطان من الخيلاء والزهو والكبرياء، ولم يتبع الهوى أو يخضع للتعصب، ورعى أمر الله وحاجات الرعية.

ويفهم من كتابات التوحيدى عن حسن هذا الاختيار أن تكون الشخصيات المفكرة شخصيات مستقلة الإرادة حتى وإن بدت قليلة الشأن، وألا يكون همها تبنى آراء السلطان وتبرير أخطائه والثناء عليه إرضاءً له، وإنما يكون هدفها إحقاق الحق فيما يعرض عليها من قضايا ومشاكل فإذا أحسن السلطان اختيار أهل الرأى والمشورة تعين عليه أن يفتح صدره لهم، ويستمع إليهم دون أن يعتقد قط أنهم يفتئتون على حدوده أو يمسون عزته.

تقدير المفكرين:

ويعتبر التوحيدى أن تقدير السلطان للمفكرين وإنصاته إليهم المقياس الدقيق الذى لا يشوبه خلل للحاكم الصالح الذى لا يخشى أهل المشورة مخاطبته بلا رياء وبلا تقية، على حين لا يفضى الانفراد بالحكم والاستبداد بالرأى إلا إلى التهلكة. ويشترط التوحيدى على السلطان فى غير وعظ ألا تقل معرفته بالشريعة عن معرفته بالسياسة يجيد كل منهما (الدين والدنيا) إجادة متساوية، ويعرف فى الوقت نفسه كيف يربط بينهما فى إدارة شئون البلاد وأمور الناس.

ولعل التوحيدى أراد بالجمع بين السلطة أو المعرفة الدينية والسياسية فى إهاب الحاكم أن يقصى الفقهاء الذين يطمعون دائماً فى تعظيم مكانتهم وبسط سلطانهم بامتلاك السلطة السياسية، وعدم الاقتصار على الفتاوى الدينية المحضة. وبهذا البسط والتعظيم يهيمنون على الحاكم نفسه وليس على المجتمع فقط، أما بالنسبة للمفكر فإن التوحيدى يعتبره أفضل من السياسى بما يتمتع به من وعى وبصيرة، وبما ينشره من علم ومعرفة عقلانية تشحذ الذهن، وتضىء النفوس وتغذى الروح. وفى تقدير التوحيدى أن السلطة المثلى التى تسهر على مصالح الأمة هى سلطة العدل والإنصاف التى يتوازن فيها الحزم والرحمة، والخشونة

واللين، أو المنع والمنح. ويقصد التوحيدى بهذا التوازن أن يكون كل شيء فى الموضوع الذى يجب أن يكون عليه؛ الخير فى موضعه والشر فى موضعه. ومثل هذه السلطة لا تتحقق إلا إذا تولاها من يكون كفئا لها ولا يتدخل فيها السلطان بغير علم من يتولاها.

العامة فى كتاباته:

ويحتل العامة فى كتابات التوحيدى مكانة لم تظفر بها الطبقات الأخرى، ولم يتلفت إليها أو يتعاطف معها أحد من الكتاب المعاصرين والسابقين التفات وتعاطف التوحيدى الذى يذكر أنه ليس لأحد شرف يفوق شرفها، وأنها هى وحدها دليل العدل فى الدولة إذا لم تتعرض للجور ولم ينزل بها سوء يفقدها طمأنينة النفس، ويؤدى بها إلى الخمول.. وما أكثر المواضع التى يوصى فيها التوحيدى السلطان بمعاملة العامة بالرفق والحنو، كما يعامل الأب ولده.

وربما يرجع هذا الموقف الإنسانى إلى معايشة التوحيدى للعامة من غمار الناس فى كل مراحل حياته وإلى اشتغاله فترة من حياته كاتباً يرفع ظلاماتهم إلى السلطان... فمسه قبس من روحهم المنكسرة أدرك تحت تأثيره كما أدرك من اطلاعه الواسع على التراث اليونانى والثقافة العربية أن الإنسان الفقير ضعيف بمفرده وبحكم أنه مدنى أيضاً بطبعه ليس بوسعه أن يضطلع وحده بجميع مصالحه وليس بمقدوره أن يتغلب على كل مصاعبه ومشقاته إلا بمشاركة الآخرين وتعاونهم فى إقامة المصالح العامة. وتعرض العامة للجور فى نظر التوحيدى، جريمة شنيعة لا تغتفر، لا يرفعها جزاء، ولا يجدي معها تبرير، وبسبب هذا الموقف الإنسانى المضاد للمناخ السائد فى زمنه، الذى اتخذه التوحيدى مع أصالة التعبير عنه كانت حياته محنة متصلة وغربة متجددة يعانى فيها من قصر اليد وكلال اللسان، ومن الوحشة فى الفجاج الخاوية التى

يتنقل بينها هائما شارداً مقهوراً، يتهدده الهلاك فى كل لحظة ولا يجد ما يأكله إلا أعشاب الصحراء.

لم يكن زنديقا...!!

لم يشفع له فى هذا الوضع علم غزير أو ذكاء خارق أو نبوغ يتبدى فيما يطرح من أسئلة مثيرة للحيرة أكثر مما يتبدى فيما يقدم من إجابات. كما لم ينفع التوحيدى فى هذه المحنة عقيدة صحيحة شهد بها علماء وأدباء عصره، أو فضائل لا تحصى أو انحياز كامل للعرب فى عصر تضاربت فيه الانتماءات واحتدمت الصراعات واختلطت الموازين، فلم يعرف فيه صحيح من سقيم أو صالح من فاسد. وأسوأ ما عانى منه التوحيدى الاتهام بالزندقة رغم ما تفيض به كتاباته التى تتطابق مع معتقداته من دعوة للدين ومن عزوف عن الدنيا ومن تعلق بالآخرة. ولو قبل التوحيدى أن يكون عينا للسلطة كما طلبت منه لما تعرض لهذا الاتهام أو غيره ولما انتهك العيارون بيته وحطموا أثاثه ونهبوا أمواله ولما اسودت الدنيا فى عينيه، وأغلقت أمامه كل أبواب الخير. ومن جهة مقابلة لو قبل التوحيدى أن يكون عينا للسلطة لتمتع فى وطنه بالاستقرار ورخاء العيش والجاه ولكنه رفض ما يحط من شأنه ولا يليق بطباعه وحاله. وغربة التوحيدى ليست غربة الإنسان البعيد عن وطنه، وإنما غربة المقيم فى هذا الوطن الذى لم يتزحزح عن مسقط رأسه ومع هذا ينكره من يعرفه، ويتباعد عنه القريب منه لا يأنس إلى أهل أو نديم أو جار إذا تحدث أشاحوا وجوههم عنه، ولم يجد من يستمع إليه وإذا ذكر الحق أو دعا إليه كشروا عن أنيابهم وزجروا ومجروا.

وبلغ به الحال حد أنه لم يكن يسلم ممن يجعل صوابه خطأ وخطأه عارا وهو لا يعدو أن يكون راوية لأعلام وسادة زمانه.

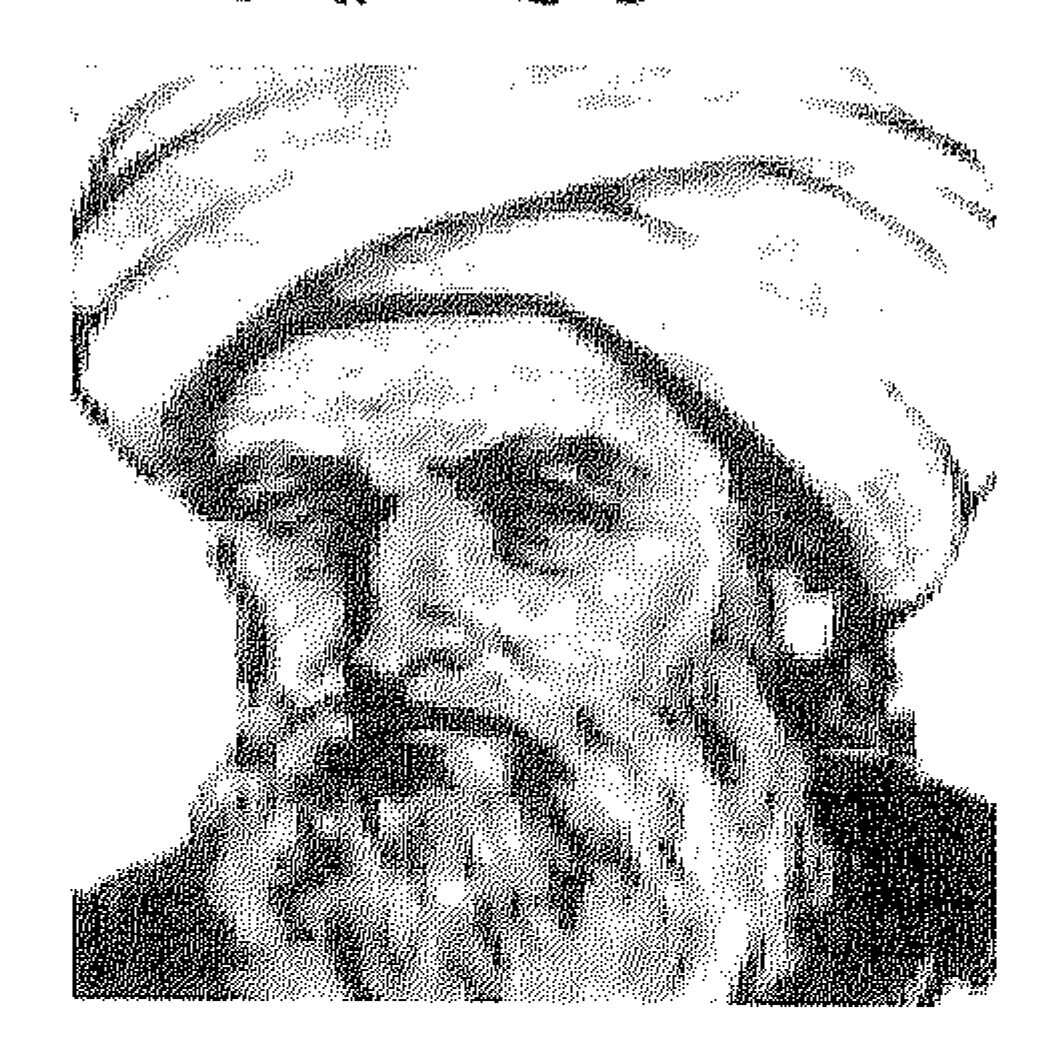
ولا شك أن من شتته الزمان والمكان بهذه الصورة القاسية التى

كابدها التوحيدى كانت السماء قريبة منه أو ملاذه الأخير، وهو ما يستشف من كتابات التوحيدى من رجوع دائم إلى الله، ومن التماس عذر من ينال منه.

ويعد التوحيدى أهم من كتب فى اللغة العربية عن الصداقة والصديق، ويذكر فى كتابه الأدب والإنشاء فى الصدقة والصديق أنه معدوم الأصدقاء، وأنه لا وجود على ظهر الأرض لهذا الصديق الذى هو الذات وليس الآخر.

ومؤلفات التوحيدى تجمع بين الفكر السياسى والرؤية الاجتماعية والاهتمامات الجمالية غير أن الذين كتبوا عنه فى العصر الحديث مثل حسن السندوبى وإحسان عباس وعفيف البهنسى ووداد القاضى ومحمد أركون وزكى نجيب محمود وصلاح عبد الصبور ومحمود أمين العالم وغيرهم لم ينظروا إلى هذه النواحى مجتمعة التى تصوغ رؤيته الإنسانية وإنما فصلوا بينها فصلا تاما كما فصلوا بينها وبين الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية التى وضعت فيها... واقتصرت كتاباتهم على إحدى هذه النواحي بمعزل عن غيرها المترابط بها وبمعزل عن الوسط التاريخى للقرن الرابع الهجرى فى البلاد العربية بما يوحى للقارئ أنه ليس للتوحيدى اهتمامات أخرى متشعبة غير هذا الفرع الذى يكتبون عنه وأن نصوصه فى الوقت نفسه منبتة الصلة بعصرها لا تخضع لشروطه وأسبابه، وهو ما أرجو أن نتلافاه فى كتاباتنا عنه إن أردنا تقديم التوحيدى تقديما صحيحا متكاملا وذلك بالنظر إلى مؤلفاته الفكرية والاجتماعية والجمالية فى وحدتها وبنائها الكلى وفى علاقتها بالعصر وبيان الدلالة التى تعبر عنها أنواعها الفنية فى إطارها الفكرى العام.

أبو العلاء المعرى
(٩٧٣ - ١٠٧٥م)
العقل والخيال



أكبر شعراء العربية فى تاريخها الطويل، وأكثرهم تعبيراً عن أفكاره وآرائه وخواطره. ولد فى شمال الشام، فى بلدة معرة النعمان، سنة ٩٧٣م لأسرة من القضاة يقرض بعض أفرادها الشعر.

فى سن الرابعة فقد بصره. وفى الرابعة عشرة فقد والده الذى كان معلمه وسنده. تلقى دروسه الأولى فى حلب التى خضعت للروم سنة ٩٦٨. ثم أكمل دراساته ومطالعاته فى طرابلس واللاذقية وأنطاكية، بعدها انتقل فى سنة ١٠٠٧ إلى بغداد بدافع العلم والسياحة حين كانت كبرى المدن الإسلامية وليست مجرد حاضرة من حواضر المسلمين، تموج بالتجارة والصناعة والعلماء والأدباء، لا تهدأ فيها الحركة والجدل والمناظرات. استقبل المعرى فى بغداد بكل تقدير، وعُومل معاملة حسنة من كل من التقوا به.

وعندما استعد بعد سنتين لمغادرتها والعودة إلى بلدته، بعد أن صار ذكره فى كل الأقطار، طلب من أهل المعرة فى رسالة مؤثرة أقرب للمناجاة ألا يخضوا لاستقباله، أو ينهضوا للقياه.

وفى معرة النعمان اعتزل أبو العلاء المعرى العالم منذ سنة ١٠٠٩

مزوداً بما حصله من معارف لغوية وأدبية وتاريخية وفلسفية حتى زمنه، وعكف على إملاء إنتاجه الشعرى والنثرى الذى تبوأ به مكانة عالية وشهرة واسعة، جعلت الطلاب والزوار يفدون إليه من كل البلاد لكى يستفيدوا من علمه وأدبه.

وقد بلغت هذه المكانة حد استعانة أهل معرة النعمان به، لينقذ بلدتهم من الحصار الذى ضربه عليها صالح بن مرداس، بعد أن استولى على حلب، ويفرج عن أسراهم الذين قدر عددهم بسبعين أسيراً.

ولم تأمن القرية على نفسها، ويهدأ روعها مما كان يتهددها من إبادة، إلا بعد أن قبل صالح بن مرداس شفاعة هذا الشاعر الضرير الذى يعيش عيشة الزهد والتقشف، ولا يعرف عنه أنه اتصل بملك أو خطب ود أمير، توقياً للخضوع للسلاطين أو مدحهم. وصالح بن مرداس هو مؤسس الدولة المرداسية فى حلب من ١٠٢٣ إلى ١٠٢٩.

وتوفى أبو العلاء المعرى فى ١٠٥٧ فى الرابعة والسبعين من عمره، بعد مرض قصير لم يستغرق غير ثلاثة أيام، فقد قبلها كل قواه وقدرته على الصبر.

ودفن فى قبر مهمل، كتب على شاهده:

هذا جناه أبى علىّ وما جنيت على أحد

ورثاه أمام هذا القبر ما يزيد على سبعين شاعراً اعتبر أحدهم أن كوكباً من كواكب السماء يودع فى الثرى.

احتفل به النقد والنقاد فى أبحاثهم التى تناقضت فى فهم فلسفته، لأن فيها ما يقطع بكفره، وفيها ما يدل على إيمان عميق.. ولم يقتصر التناقض حول المعرى على عقيدته، وإنما امتد إلى تقييم فنه وشخصيته الماثلة في أدبه. ويؤلف ما كتب عنه وعن عالمه الفنى المتشائم فى اللغة العربية، قديماً وحديثاً، مكتبة كاملة.

وعلى الرغم من أن المعرى لم يكن يثبت على رأى واحد فى بعض ما يعرض له من مشاكل، فلن يحول هذا التقلب دون استخلاص فلسفة متكاملة الأبعاد، نتعرف عليها إن قرأنا جميع آثاره قراءة متأنية. وليس صفحات متناثرة من هذه الآثار.

ومن يُرد من الكتاب والنقاد ألا يتورط فى أحكام عامة عن المعرى، لا تسلم مما يدحضها، فليس أمامه إلا أن يتقصى فى إنتاجه ما لا سبيل إلى الشك فيه، ليس فقط لأنه عبر عنه بصريح العبارة، ولكن لأنه ليس فى شعره ونثره ما ينقضه، وإلا انهار البناء الشامخ الذى بناه فى التراث العربى. وعلينا أن نفرق جيداً بين ما يقوله المعرى بجدية تامة، وبين ما يقوله بتهكم، أو يقوله على سبيل السخرية التى لا تبين أو تفصح عن نفسها.

تنبع فلسفة المعري من ثقافته، ومن حقيقته النفسية، ومن تجاربه الأليمة التى عانى فيها من ثلاثة سجون فى آن واحد: فقد البصر، ولزوم بيته، وحبس روحه فى جسمه الذى لا يملك من أمره شيئاً. وقد أضاف أبو العلاء إلى هذه القيود الملبس الخشن، وفراشا من اللبد الذى تصنع منه السجاجيد، والاقتصار فى الطعام على البقول والزيتون والتين، والامتناع عن أكل اللحوم ليس لأن نفسه تعافها، ولكن لأن رفقه بالحيوان لا يقل عن رفقه بالإنسان. ولئلا يجنى المعرى على أحد بإنجاب الأبناء فلم يتزوج، واعتبر أن خير النساء من كانت عقيمة، وأن موت الوليد ساعة ولادته خير من حياته التى يتعرض فيها لشرور الحياة.

وقبل أن نتناول فلسفته يتعين الإشارة إلى أن المرء لا يلجأ عادة إلى العزلة أو الخلوة بنفسه إلا من كان بعيداً عن الزهو، ممتلئاً بذاته، لا يحتاج إلى العالم الخارجى أو إلى الثروة أو إلى الشهرة.

وبفضل قوة إرادته لم يخرج المعرى من عزلته التى فرضها على

نفسه حتى وفاته، وقال فى أشعاره إن العاقل من يأنس إلى الصحراء المقفرة ووحشة الفلاة، لا إلى المدينة الآهلة بالناس، وإن كان هناك من يعتقد أن المعرى عزف عن العالم، وحرم نفسه من مسراته ومتعته، حتى يتجنب السهام والآلام التى كان يمكن أن تصيبه لو أنه انخرط فيها، اضطر إلى أن يتعامل فيها مع ما تزخر به من صراعات وانقسامات سياسية حادة.

ويبدو أن العمى كان أكثر ما يؤلم المعرى، لأنه كان بالنسبة له بمثابة ليل قاتم لا يعرف متى يكون صبحه.

ويجب أن نضيف أننا إزاء مفكر متطير، صاحب مزاج سوداوى، سيئ الظن بالحياة والناس، له ومضاته العقلية ونبضات قلبه، يرى أن النقص ملازم للوجود، وأن الحياة تمضى وفق الحركة الدائرة من الحكم المطلق إلى الحكم الأرستقراطى إلى الحكم الديمقراطى الذى يفضى فى تقديره إلى الفوضى، ومن الفوضى يعود الحكم المطلق من جديد، ويكون الأخير نظير الأول.

ولأنه ليس للعناية الإلهية فى هذه الحركة الدائرية وجود يحمى الإنسان من الضياع والشر تضاعف حدب المعرى على هذا العالم. ولهذا فلا معدى عن مراجعة الشرائع التى لم تسفر إلا عن الإحن والعداوات واستبدالها بما يشيع المحبة والعدل. أما أهل الخير والفضيلة فى هذا العالم، الذين يحاولون رأب صدعه، فلن يحالفهم إلا الشك والهزيمة. ولن يسلموا من زراية المفسدين الذين ينشرون الانحلال الاجتماعى والسياسى. وهذا يدل على أن الحياة كلها كدر، وليست صفواً يشوبه الكدر.

وربما كان سبب هذا الكدر الذى نال من نقد المعرى ما نال، التفاوت بين الأمل والطاقة، أو بين المراد والقدرة، وافتقاد العدل، وعدم رحمة القوى بالضعيف، وتسلط الظالمين والفروق الشاسعة فى الدخول بين الغنى والفقير التى تؤدى إلى استعلاء الأغنياء على

الفقراء، وتفكك التضامن الاجتماعى.

ويتحمل مسئولية هذا الوضع، أو هذا البلاء، ليس الناس وحدهم الذين يقتل بعضهم بعضاً بل الرسل والأنبياء والشعراء والوعاظ الذين هاجمهم المعرى فى كثير من قصائده، ووصف أقوالهم بالأباطيل الملفقة التى لم ينفرد بها جيل من الأجيال.

وعن نزعة القتل والحرب التى تعانى منها البشرية ذكر المعرى بأن يد الردى أمهر من البشر فى القتل، وأن الحسام أمضى منهم وأكثر دربة فى القضاء على الجميع. ومع هذا فقد خلقت البشرية للبقاء لا للفناء الذى ستئول إليه، ولا مهرب لها منه. كما يسوى الموت بين الناس، فعلى الحياة أن تستوى بينهم أيضاً بإزالة الفروق بين الأمراء والعبيد أو بين أبناء الحرة وأبناء الأمة، وبين الحكام والمحكومين.

ومن أفكار المعرى التى تعبر عن كنز لا ينفد من المعرفة أن العالم مسيَّر لا مخيَّر، يمضى بالمصادفة لا بالتدبير، وكل ما يأتينا من أنباء الغيب رجم بالظنون، وكان المعرى يضيق بكل ما يتصل بعلم النجوم، لأنه ليس هناك علاقة ألبتة بين النجوم وحياة الناس. وقيمة الشيء ليست فى ذاته وإنما فى مدى الحاجة إليه، وفى مدى المصلحة المتحققة منه. والذين يسيئون إلى الغير يسيئون إلى أنفسهم.

وعمل الخير مقدم عنده على العبادة. ولا معدى عن إعمال العقل فى كل الشئون، حماية للإنسان من الخضوع للغريزة، والتورط فى الشر. ويتوازن مع إعماله العقل فى إنتاجه قوة الخيال الذى يتألق فى العوالم الفنية التى ينشئها.

هناك أيضاً من أفكاره النيرة رفض التقليد والرياء وإضفاء القداسة على السلف أو على الماضى، لأن السلف أو الماضى لا يختلف فى عيوبه عن عيوب الحاضر والمعاصرين، والسمو بكرامة الإنسان من الضعة والدنايا، واستنكار الشفاعة فى حساب الآخرة تطبيقاً للعدل الكامل وأبو العلاء المعرى يعد الأمراء وكلاء الرعية وأجراءها، وإذا تجاوز

هؤلاء منافع الرعية وظلموها وكادوا لها، تحولت إلى أمة ذليلة.

هذه هى رؤية المعرى النابعة من حس أخلاقى، وعلى النقيض من هذه الرؤية، نظر المعرى للمرأة نظرة متدنية، بصفتها مصدر الغواية (كذا) فأوصى أن يقتصر تعليمها على بعض الآيات القرآنية التى تمكنها من أداء الصلاة، وأن تقتصر فى العمل على الغزل والنسيج فى بيتها. وهى نظرة ظالمة، ينفر منها الذوق الإنسانى، ولا يقبلها عصرنا. ومن الغريب أن تصدر عن شاعر من شعراء الخلود، يضرب به المثل فى صحة الأحكام.

وأهم أعمال المعرى التى ضاع منها الكثير، وأشهرها فى الوقت ذاته، "رسالة الغفران" التى أنشأها المعرى فى ١٠٣٢ وهو على مشارف الستين. وهى الرسالة الخالدة التى تأثر بها دانتى على أرجح الظنون، ووضع على منوالها "الكوميديا الإلهية". كما تأثر بها ميلتون فى "الفردوس المفقود". و "رسالة الغفران" عبارة عن رحلة خيالية إلى العالم الآخر، استقى مادتها من المصادر الإسلامية المختلفة، وفيها يوازن المعرى بين الشعراء كما يوازن السلوك الإنسانى فى الدنيا والآخرة، ويصف فيها الجنة والجحيم بما يتجاوز ما ورد فى هذه المصادر، سواء كان هذا التجاوز من ابتكاره الشخصى. أو من مطالعاته فى التراث الإنسانى، وفى مقدمته تراث اليونان الفلسفى، وحكمة التراث الهندى والفارس.

على الرغم من صعوبة حصر ما كتب عن المعرى فى العصر الحديث على المستوى الوطن العربى، فإن الكتب الثلاثة التى وضعها طه حسين عنه، عن معايشة طويلة لأعماله تعد أهم ما فى المكتبة العربية، وهذه الكتب الصادرة عن دار المعارف هى :

- "تجديد ذكرى أبى العلاء" (١٩١٥).
- "مع أبى العلاء فى سجنه" (١٩٣٥).
- "صوت أبى العلاء" (١٩٤٥).

ابن رشد
(١١٢٦م - ١١٩٨م)
الحكمة والشريعة



يتبوأ ابن رشد مكانة رفيعة في التراث العربي والفكر الإنساني، لم يصل إليها أحد غيره، سواء في بعد الصيت، أو عمق الأثر. وعلى الرغم من الجهود العلمية العديدة التي بذلت في العصر الحديث في مصر وغيرها من الأقطار العربية والأجنبية لدراسة ابن رشد ونشر أعماله، إلا أن جزءا كبيرا من مؤلفاته وتلخيصاته وشروحه الموسعة لكتب أرسطو وأفلاطون، في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق والسياسة، لا تزال موزعة أو مشتتة في أنحاء العالم، في مخطوطاتها الأصلية وترجماتها إلى العبرية واللاتينية.

وقد آن الأوان لجمعها وتحقيقها تحقيقا علميا، بمناهج التحقيق الحديثة، وإعادة ما نقل منها الى العبرية واللاتينية في القرن الثالث عشر إلى لغتها العربية، ردا لأصلها المفقود الذي أسهم في صنع النهضة الأوروبية. كما أنه يتعين جمع الدراسات التي كتبت عن ابن رشد في اللغات المختلفة، وأهمها الفرنسية والإنجليزية والإسبانية والألمانية، حتى تتكامل معرفتنا به وبعصره، ونقف على مدى حضور هذا الفيلسوف العربي العظيم في الغرب.

والحق أنه ليس من السهل بلوغ هذه الغاية، لأن ابن رشد كان ضليعا في الفقه والطب واللغة والأدب والترجمة مثلما كان ضليعا في الفلسفة، لم ينقطع ليلة واحدة عن القراءة والتأمل إلا يوم وفاة والده، ويوم زواجه.

أما المناصب التي شغلها فيذكر منها قاضي قضاة قرطبة، وهو المنصب الذي شغله قبله والده وجده. ولم يكن ابن رشد أقل منهما حرصا على مصالح العامة وتقديمها على مصلحته الشخصية، بل كان أكثر منهما حرصا عليها، وعلى التمسك في نظر قضاياه بحرية إرادة المتخاصمين ومسئوليتهم إزاء كل تكليف، لأنه لا تكليف ما لم تتوفر الإرادة الحرة المستقلة، حتى يحاسب المرء بطبيعته الخاصة على اختياره، ويصبح هناك جزاء بالثواب أو العقاب؛ وهذه هي العدالة.

ولو استطعنا أن نراجع القضايا التي عرضت على ابن رشد، والأحكام التي أصدرها في هذه القضايا، لأتيح لنا أن نتعرف على شخصيته بأفضل من كل الوثائق الأخرى، بما فيها مؤلفاته، لأنها تعد التطبيق العملي لممارسة العدل، ورفض الظلم.

ولكن لنبدأ من البداية، ولد ابن رشد في قرطبة في ١١٢٦م التي كانت أعظم مدن الأندلس، وتلقى علوم زمانه وعلوم الأوائل على يد علماء ومشايخ عصره. وكان ميله لعلوم القدماء، وإدمان النظر فيها، يفوق ميله لعلوم زمانه، لأنه كان يعتبره واجبا شرعيا. كما أن دوره في التراث العربي كان أكبر من دور ما عداه من الثقافات الأجنبية، فهو ابن الحضارة العربية الإسلامية والامتداد الخلاق لها، قبل أن يكون ابنا للفلسفة اليونانية. وتوفي في مراكش في ١١٩٨ بعد أن تجاوز السبعين.

وخلال هذا العمر تعرض ابن رشد لأكثر من محنة، أفدحها بالطبع اتهامه في جامع المسلمين بقرطبة –الذي أحرقت كتبه في ساحته– بأنه

خالف عقائد المؤمنين ومرق من الدين، دون أن يظهر عليه ما يضمره في نفسه، وكاد يسفك دمه حين تجرأ في إحدى محاوراته على تكذيب ما جاء في بعض الآيات القرآنية.

ولولا أنه وجد بين معارفه وتلاميذه من يشفع له عند الخليفة المنصور، ويصحح أو ينفي ما قيل عنه مما أثار عليه غضب الخليفة ونقمته، ولأعدم في ١١٩٥ بتهمة الكفر وهو على مشارف السبعين، رغم تسليمه المعروف بالعناية الإلهية، والتزامه بشعائر الدين وحدوده، ولما اقتصر الخطر الذي نزل به على مجرد جفائه وإهانته في قصر الخليفة، وتحديد إقامته في داره في مراكش لا يبرحها، ثم نفيه بعيدا في «اليسانة».

ويذكر عن الخليفة المنصور أنه كان في بداية حكمه شغوفا بالعلم والمعرفة، محبا للفلسفة. غير أنه تخلص من كل ما في مكتبة قصره من كتب العلوم والفلسفة لكي يرضي الفقهاء والعامة.

ومع هذا فقد كان ابن رشد بشهادة الكثيرين من المعاصرين والمختلطين به من أهل العلم والفضل والكمال، الذين أدركوا وحدة الأشياء الكلية والجزئية في الكون، واستطاعوا أن يجمعوا في كتبهم بين «الحكمة» و»الشريعة»، أو بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين، لحقيقة واحدة وقيمة واحدة تخلو من التناقض أو التضاد.

ولأن الشرع يوجب النظر في الموجودات والماهيات بالعقل، استطاع ابن رشد أن يجمع أو يوفق بين الجانبين، كما وفق بين السببية والقضاء والقدر، على أن يكون لكل منهما مجاله وآلياته، دون فصل أو قطيعة أو خلط أو تنافر.

ولعل أهم سمات هذا الجمع أو هذا التوفيق في فلسفة ابن رشد، الأخذ بالتأويل عند الحاجة إليه، ولو خالف الإجماع واحتكامه في كل الشئون إلى العقل والبراهين الفقهية، بما في ذلك الأدلة على وجود

الله، وخلود الروح، والإيمان الوطيد بضرورة المنطق.

وبهذا المنهج الذي يأخذ بالقوانين العلمية والأسباب الموضوعية، ويقدم التأويل الفلسفي على التفسير الحرفي، وقياس الغائب على الشاهد، دخل ابن رشد في مساجلات مع عدد كبير من الفلاسفة كالغزالي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم.

وتمثل ردود ابن رشد على الغزالي صفحة مضيئة في الفلسفة العربية، رد بها الاعتبار للفلسفة والفلاسفة، بعد أن قام الغزالي بتكفيرهم في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وقبله في «مقاصد الفلاسفة». وابن رشد من المقدرين للسلف في حالة مطابقة أقوالهم لشروط البرهان، أو للحق، سواء كانوا من العرب أو غير العرب، ولا يجد حرجا في الاستفادة منهم.

وفي حديثه عن أهل المدن يرى ابن رشد أنه إذا وجد فيها إنسان بطال أو عاطل وجب إقصاؤه من المدنية حماية للمجتمع من شروره. وعلى من يشير بشن الحرب أو بالسلم أن يكون عارفا بحال الجند في بلده، وبمدى قوة من يحاربه وذلك بعقد المقارنة بينه وبينها، وعليه أيضا أن يقدر تكاليف الحرب، كما يجب أن يكون محيطا بالحروب السابقة: كيف كانت؟ وهل أفضت إلى الهزيمة، أم إلى النصر؟

والحاكم في نظر ابن رشد مسئول مسئولية كاملة عن كل ما يصدر عنه، وليس له عذر إن أخطأ في الحكم، أو انحرف عن الصواب بسبب جهله بالشرائع.

ومن أقواله المأثورة أن في كل إنسان نفحة إلهية، وأن من يشتغل بعلم التشريح، أو يدرس حركة الكواكب والأفلاك، فإنه يزداد إيمانا بالله. وهناك من يقول مثله إن من عرف جسم الإنسان عرف الحياة والكون.

وعند ابن رشد فإن التجربة العملية، ويعني بها الممارسة، أجدى كثيرا من المعرفة النظرية التي لا غنى عنها كمقدمة لكل من يطلب العلم، وشرطه كذلك سلامة الصحة.

وفي كتابه الطبي «الكليات» يرفع ابن رشد من القيم الأخلاقية في ممارسة مهنة الطب.

ولا جدل ولا خطابة ولا تربية حقة بغير معرفة وثيقة بالقوانين العامة، والعلل والأصول. وليس هناك صلاح للمجتمع بغير امتلاكه للحرية في المعتقد والتعبير والعمل جميعا، لأنه بدون الحرية، كما أنه بدون العقل، وبدون مخطط سياسي لا يكون هناك توجه للخير والفضيلة، وبعد عن الشر والرذيلة.

ولكن الحرية في مفهوم ابن رشد ليست مطلقة أو بلا سقف، وإنما هى مقيدة بالشروط الموضوعية الخاصة والعامة، الداخلية والخارجية، التي ينتفي فيها التناقض بين الضرورة والحرية. وينتمي ابن رشد إلى الفلاسفة المتواضعين الذين يعترفون بالآخر وبالاختلاف حين يكون هذا الآخر، أو هذا الاختلاف، بمنأى عن حضيض المقلدين وأغلاط الفلاسفة واللاهوتيين الذين لم يُسلِّموا لابن رشد بوحدة العقل الإنساني، أو بمساواة المرأة للرجل، ليس فقط على صعيد الفكر، بل وعلى صعيد القيادة السياسية.

وبالنسبة لطباعه وعاداته فقد كان ابن رشد متسامحا، حسن السيرة، لا يحفل بردائه، أو يكترث بجمع المال. عاش مكتفيا بذاته، محبا للإنصاف، كارها للاستبداد، لا يعنيه أن يكون قريبا من الخليفة أو من رجال البلاط، لأنه لا يجيد منادمة أحد، وفي الوقت نفسه لا يأمن جانب الحكام الذين ندد بسطوتهم.

وكان عزوفه عن صحبة أصحاب السلطة، ومخاطبته لهم بلا كلفة، من الأسباب التي أدت إلى محنته، في وسط تاريخي منقسم

بين القديم والجديد، أو بين البداوة والتمدن، تدين فيه الفرق بعضها بعضا، ويوصف فيها المخالف بأنه مبتدع، يستباح دمه.

ولئن كان من الصعب في بعض شروح ابن رشد لأرسطو التفريق بين النص الأصلي والشرح، فقد كان في تلخيصاته للآثار القديمة يضع نصب عينيه المعاني بأنواعها وخواصها الجوهرية والعرضية، إذا لم تكن مبينة بذاتها. ذلك أنه كان يملك من دقة البصر ما يمكنه في تلخيصه لكتب أرسطو أن يفصل الأقاويل العلمية للمعلم الأول، التي تفصح عن مذهبه، وحذف المذاهب الأخرى التي لا تمت إليه، ولا نفع منها في فهم فلسفته.

وبغض النظر عن عدم فهم ابن رشد لمرامي كتاب الشعر لأرسطو، خاصة فيما يتعلق بالتراجيديا والكوميديا، فيبقى له من هذا التلخيص للكتاب منهجه الذي حاول به تطبيق نظرية أرسطو في مبادئ البلاغة اليونانية على الشعر العربي، اعتمادا على أن للشعر في كل لغات العالم قوانين كلية لا تختلف بين الأمم، وحقائق أبدية تشترك فيها جميع الشعوب.

محيى الدين بن عربى
(١١٦٤ - ١٢٤٠م)
ميزان العدل



يحتل المفكر العربى محيى الدين بن عربى مكانة رفيعة فى التراث العربى لم يصل إليها مفكر آخر فى تراثنا القديم.

ومع هذا فإن ما نشر فى آثاره، وما ألف عنه من كتب وأبحاث بالعربية وغيرها من اللغات لا يزال – على كثرته – أقل مما يستحقه هذا المفكر الفريد فى تاريخ الحضارة الإنسانية الذى يوزن المتصوفة بالقياس إليه.

وليس من السهل الإحاطة بمؤلفات ابن عربى، خاصة أن ما نشر منها لا يتجاوز نصف هذه المؤلفات، بينما أعمال صوفى آخر مثل الحلاج، عاش قبل ابن عربى بأكثر من قرن ونصف القرن، تبطن كتبه بالديباج والحرير، وتجلد بأفضل أنواع الأديم.

كما أنه ليس من اليسير الوقوف على مضامين هذه المؤلفات وأبعادها، ليس فقط لأنها غير كاملة، وإنما لأنه كلما أمعنا النظر فيها وقعنا على أفكار ونفحات روحية لم نستطع استنباطها من القراءات السابقة.

ولا تزال هذه الأفكار والنفحات متناثرة، بحاجة إلى من ينتظمها فى بناء أو معمار واحد، يتجاوز فيه الظاهر والمحسوس إلى الباطن الخفى، وإلى من يعرف كيف يربط النص بالتاريخ والتراث والحياة العامة، وبالحقوق والواجبات اللازمة لإقامة الحب والعدل فى زمن - بحسب تعبير ابن عربى - مشحون بالأكاذيب العريضة.

ولهذا السبب تعد ترجمة ابن عربى إلى اللغات الأجنبية - كترجمة الشعر - بالغة الصعوبة، رغم كثرة الشروح التى وضعت عن هذه التآليف بمختلف اللغات.

وقبل أن نعرض لأعمال ابن عربى نذكر أنه ولد فى الأندلس فى أسرة غنية أو على الأقل ميسورة الحال، تقيم فى مدينة مرسية، فى ٢٨ يوليو ١١٦٤ (٧ رمضان ٥٦٠هـ)، ونشأ فى أشبيلية، وفيها تلقى عن أبيه معارفه الأولى فى الفقه والحديث. ولم يلبث بعدها أن أخذ يعب من الثقافات العربية والفارسية واليونانية. وكان قادراً دائماً على أن يجمع أو يوفق بينها مهما تباعدت أو تناقضت، وأهمها جمعه بين العقيدة الإسلامية والعقيدة المسيحية.

والجمع بين الثقافة العربية والثقافة الأجنبية، وبين ما هو كتابى وغير كتابى، سمة من السمات الأساسية فى الفكر العربى منذ مراحله المبكرة، خاصة مع اتصال واختلاط المجتمع العربى بالأعاجم بالفتوحات والهجرة والانتقال، وزيادة الحاجة إلى المعرفة التى تيسرت عبر حركة الترجمة والتعريب فى القرن الهجرى الأول، التى التزمت بنظام أو أنماط العربية وذوقها فى الأداء والمعنى، وكان اسم المترجم فيها يوضع على غلاف المخطوط مع اسم المؤلف وبالخط نفسه، وليس فى صفحة داخلية وبخط صغير.

وتحت تأثير هذا التكوين كان ابن عربى يعتز بأصله العربى بلا تعصب، يفضل الصلاة فى المساجد المعزولة التى لا تغص بالمصلين،

حتى لا يصرفه شىء عن التفكير والتأمل العميق أثناء الصلاة.

ولم ينخرط ابن عربى فى الصوفية إلا سنة ١١٨٤م عندما بلغ الحادية والعشرين. تنقل ابن عربى بين عدد كبير من المدن فى المشرق والمغرب. وفى بعض هذه المدن كان يصنف بعض رسائله وكتبه الصغيرة فى أيام معدودة، اعتمد فى تاريخها على تاريخ هذه الأسفار. ولكنه منذ غادر الأندلس إلى المشرق فى سنة ١١٩٨م عقب وفاة ابن رشد لم يعد إليها قط، وظل مغتربا عن الأرض التى شكلته إلى أن توفى فى دمشق فى ١٦ نوفمبر ١٢٤٠م (٢٨ ربيع الثانى ٦٣٧هـ) بعد أن أقام فيها مدة طويلة، ودفن فى ثراها.

ويذكر عن ابن عربى أنه فى تنقلاته بين المدن كان يحرص على لقاء شيوخ العلم وأصحاب الكرامات والمواجيد لقاء الند والتكافؤ. وقد ترك ابن عربى فى بعض هذه المدن التى كان يقطع الصحراء الشاسعة للوصول إليها تلاميذ وأتباعا ومريدين، مسهم قبس من فكره من بينهم الملك المظفر بهاء الدين بن الملك العادل حاكم دمشق الذى وجه إليه ابن عربى إجازة باسمه. ولأن ابن عربى عاش فترات من حياته فى مختلف الأقطار العربية تنازعته هذه الأقطار بما فيها مصر التى زارها أكثر من مرة، وكانت أكثرها احتفالا به سواء بتحقيق ونشر أعماله، أو بما أصدرت عنه من كتب ودراسات، أو بما عقدت عنه من مؤتمرات فى القرن العشرين.

ومن الثابت أن تأثير ابن عربى لم يقتصر على الشرق العربى، بل امتد إلى الغرب. ويعتبر اسبينوزا الفيلسوف الهولندى ذو الأصول الأندلسية الذى ولد فى القرن السادس الميلادى الذى عاش بعد ابن عربى بأكثر من أربعة قرون من الذين تأثروا به. والدليل أن أسلوب ومعانى اسبينوزا فى كتابه "الأخلاق" يشبه أسلوب ابن عربى وعمق معانيه فى "نصوص الحكم". ورغم المكانة الرفيعة التى تبوأها ابن

عربى بنسبه وعلمه، فلم يكن يفخر بهذه المكانة، وإن كان يعز عليه فى الوقت نفسه التهوين من شأنه، أو قلة الشعور بحرمته، وعدم احترامه بصورة لا يراعى فيها حدود الأدب واللياقة.

ويمكن القول إجمالا إنه كان رقيق اللسان متواضعا، لا يفخر بنفسه أو ينشر محاسنه، ولا يتطرق إليه الغرور يميل إلى الدعابة اللطيفة إذا شعر بتكلف من يتعامل معه هيبة منه، حتى ينفض هذا التكلف.

أما عن علاقاته الشخصية فلم يكن ابن عربى يقطع أو يوهن صلته بأصدقائه، ولو تباعدت المسافات بينه وبينهم. وفى كتاباته يوصى ابن عربى الصديق الذى يغيب عن صديقه بأن يطلع هذا الصديق على كل ما حصل له فى غيبته من معرفة وخبرة، تأكيداً لما يحمله له من الود الصافى. وهذا ما كان يفعله ابن عربى نفسه مع أصدقائه عندما يغيب عنهم، وإن أفصح أنهم لم يكونوا يغيبون عنه لأنهم يسكنون قلبه.

ويجب ألا ننسى فى هذا الصدد قول ابن عربى "إن المحب لا يكون كذلك إلا إذا قال الحبيب "أنت أنا، وأنا أنت". ومن كان يتعرض من هؤلاء الأصدقاء أو الشيوخ للمحن مع السلطة أو مع فقهاء السلطة، كما حدث مع شيخه أبى مدين المغربى، فقد كان ابن عربى يبذل أقصى جهده للذود عنه، خاصة مع من لا يجد من يتشفع له.

وكان أبو مدين المغربى (١١٢٠ - ١١٩٧) من أصحاب الكرامات والأحوال الخارقة، يعاشر الحيوان والطير ويفهم عنها. ولأن ابن عربى كانت له كلمة مسموعة عند الحكام والملوك والأمراء قصده الناس ليقضى لهم حوائجهم. ولم يكن أحد من هؤلاء يخذل ابن عربى إلا نادرا، وأهم مؤلفات ابن عربى : "الفتوحات المكية" ويقع فى ٣٧ مجلداً تضم ٥٦٠ فصلاً، المجلد الأول منها فى ٨٠٠ صفحة.

ومما يؤسف له أن المجلس الأعلى للثقافة حين أخذ فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى طبع "الفتوحات المكية" بمساهمة معهد

الدراسات العليا بالسوربون ، إلا أن المفاجآت كانت أن أصدر مجلس الشعب قراراً فى ١٩٧٩ بمنع تداوله ووقف طبعه. ولولا دفاع الكتاب والمثقفين وأنصار حرية الفكر فى "الأهرام" وغيرها من الصحف عن ابن عربى؛ وكتابه، لنجحت هذه الهجمة فى منع كتاب من أروع ما فى التراث العربى والفكر الإنسانى. وليست هذه هى المرة الأولى التى تتعرض فيها كتب ابن عربى للرفض والمصادرة. فقديما حرمت كتب ابن عربى بدعوى أن فيها أشياء منكرة. وانقسم القدماء إلى خصوم لابن عربى ومدافعين عنه. وكان من هؤلاء المدافعين مجد الدين الفيروزبادى وفخر الدين الرازى وجلال الدين الروحى وغيرهم من أكبر علماء العربية.

ومن كتب ابن عربى البالغة القيمة فى علوم التصوف وآفاق الروح التى ليس لها نظير، ولا تدانيها كتب فى هذا الاختصاص : "خصوص الحكم"، "محاضرات الأسرار ومسامرات الأخيار"، "التجليات الإلهية"، و"ترجمان الأشواق".

والكتاب الأخير ديوان من الشعر العاطفى، له ظاهر واضح وباطن غامض، كتبه ابن عربى في حب فتاة رائعة الجمال، يخير جمالها من يراه، خطفت قلب ابن عربى منذ وقعت عيناه عليها فى مكة، فى دار شيخه مكين الدين بن أبى الرجا الأصفهانى، وهو على مشارف الأربعين. فى هذه الأعمال النثرية والشعرية التى تكشف فى مجموعها عن إخاطة بالتاريخ والوجود والنفس، تتعدد الرموز والكنايات والأسرار والخيالات الشعرية التى يتلاشى فيها التعارض بين الوحى والعقل أو بين العقيدة والفلسفة، كما تتعدد فيها اللمحات العامة والأبنية الهندسية التى استلهمها الشاعر دانتى اليجييرى فى "الكوميديا الإلهية" كما جاء فى كتاب المستشرق آسين بلاثيوس عن ابن عربى.

وابن عربى من الفلاسفة الذين يؤمنون بوحدة الوجود، ويحاسبون النفس ليس فقط على ما تأتى من أفعال، وإنما يحاسبها على ما يخامرها من أحاسيس وخواطر، تطلعا منه إلى الإنسان الكامل أو الإنسان التام الذى خلقه الله على صورته وعده خليفته. ومن ثم تعين عليه أن يتطلع إلى الغايات البعيدة على طريق الجمال والحقيقة، وكلما حقق غاية رنا إلى ما فوقها، وتعين عليه أيضا أن يتسع قلبه لكل المعارف والمعتقدات، يحيط بماهياتها كل ما يصدر عن الجوامع والأديرة وبيوت الأوثان. وبفضل هذا الإيمان الذى تتفتح فيه البصيرة بصدق السريرة، اعتبر ابن عربى الحب أو الشفقة أو الرحمة أم الفضائل ومآل كل شىء أوصى الإنسان أن يحب الفضلاء والنقصاء على حد سواء، يحب الفضلاء لفضلهم، ويحب النقصاء لنقصهم، إيمانا منه بكينونة الإنسان المطلقة، لا بجنسه أو عرقه أو لونه أو دينه.

ومع رؤيته للجنس البشرى كقبيلة واحدة يتمنى أن تكون على رتبة واحدة، نظر ابن عربى إلى التراث الإنسانى كوحدة واحدة، والى الحضارة كوحدة واحدة، ودعا إلى أن يكون هذا التراث همزة الوصل أو الجسر بين الفكر الإسلامى والفكر العالمى. ويتفق ابن عربى فى هذه الرؤية مع علماء الكلام الذين مزجوا الفلسفة اليونانية بالعقائد الإسلامية.

ولحسن الحظ ممن أراد أن يتعرف على ابن عربى الذى أطلق عليه اسم "ابن أفلاطون" فلن يكون بحاجة إلى الاجتهاد، لأنه قدم بقلمه، فى كتابه "خصوص الحكم" وغيره، صورة لنفسه التى خرج بها إلى الناس، ولإلمامه ومعانيه ومنهجه فى الكتابة والتأليف بحثا عن الحقيقة الكبرى.

ولا شك أن ما جاء من ترجمة ذاتية فى هذه الصفحات تساعدنا على التعرف بدقة على هذه العبقرية وعلى ما أدركت من أوعية العلم

والمعرفة وعلى ما عانت من قلق بين ما حدد لها وما وقفت عليه وعلى الإحاطة بمجمل اتجاهه الفكرى الذى مضى به من مرحلة الجاهلية إلى أن أمسك بيده ختم الولاية، معتمداً على الإيمان القلبى وحده، وعلى الذوق والوجدان الذى أخذه ابن عربى فى البداية عن أبيه، كما أخذ عنه الإيمان، بلا برهان أو دليل أو تحميص عقلى من أى نوع يتعدى البصر والبصيرة والإحساس، وهى فى نظره أدوات كافية لانقشاع السحب عن الذات والله والعالم، ولأن يدرك بها، أى بالكشف القلبى، وبلا واسطة من أحد، مالا يمكن للعقل أو الظن أو الفكر أن يدركه. وبذلك استطاع ابن عربى أن يرفع كل الأغطية، وأن يؤاخى بين الإيمان والعيان أى بين الجسد والروح، كما آخى بين الخير والشر، وبين المطلق والنسبى، وبين الواحد والمتعدد. ولغلبة النزعة الصوفية على ابن عربى غاب البعد الاجتماعى فى مؤلفاته بالقياس إلى الأبعاد الروحية.

وتشغل الأخلاق أو السلوك الذاتى البحت الجزء الأكبر من فلسفته، ومفادها أن الإنسان إذا لم يخضع لقوة الشر، فإن الخير فى نفسه طبع فطرى مثل السخاء والعفة والحلم، يتمنى لو عم جميع الناس. ونقطة البداية فى هذه الأخلاق العلم والمعرفة بالكتاب والسنة ومحاسبة النفس دائماً. وتعد هذه الأخلاق أعظم الفضائل التى يحق لمن يتحلى بها أن يباهى بها أهل السؤدد والمدد سواء كانت بالغريزة والطبع، أو بالرياضة والاجتهاد.

ووصف ابن عربى للأخلاق المكروهة والمذمومة التى ينبغى على الإنسان أن يتنزه عنها، كما يتنزه عن البخل والأنانية والجبن والظلم، لا يقل عن وصفه للأخلاق المحمودة، مع إدراكه أن المجبولين على هذه الأخلاق المحمودة، باستقامة الهمة وصحة التوجه، أقل جداً من المجبولين على الأخلاق السيئة بالجوهر الذاتى وخبث العنصر. والمعادلة عند ابن عربى أن التخلى عن خلق كريم لا يكون إلا بدافع

سيئ وخلق ردىء مع غيبة الحياء وغيبة الحياء من صفات النقص القبيحة التى يعاب صاحبها.

وهناك فرق شاسع عند ابن عربى بين الإيمان الباطن الصادق وبين الأداء الشكلى للشعائر والأحكام التى ينعكس تأثيرها بالضرورة على الباطن. وفضائل النفس تكتسب بالعلوم والآداب، ويعنى بها ابن عربى العلوم الدينية والعقلية وتبدأ - كما سبق - بالكتاب والسنة، وتشمل كتب الأخلاق والسياسة والسير وأخبار الحكماء وأدب الأدباء والبلاغة.

وتكتسب هذه الفضائل أيضاً من حث النفس على التسامح وعمل الخير وطلب الرفعة حتى تسكن شواهق الجبال. وللأبوين والأهل والعشيرة والرؤساء تأثيرهم فى بلوغ هذه الغاية، لأنهم إذا كانوا حسنى النية اقتدى بهم كل من يغتبط بهم.

وسواء كان الاقتداء بالخيرين أو بالأشرار فإن ابن عربى من حيث المبدأ لا يحبذ تعطيل الفكر بأن ينقاد أحد للآخر مسلوب الإرادة، أو يخضع لتوجيه الغير دون مناقشة. كما يحب ألا يكون التلاميذ نسخاً منه أو من المعلمين، أو يكون الأبناء صورة من الآباء ويفضل عليه فى سلوك الخير إعمال الفكر والتمييز والاختيار، لأنه كما هو معروف فى مفهومنا المعاصر، لا تقدم بغير هذا الإعمال الحر للفكر الذى يؤدى إلى التعدد والتحديث وإذا أخطأ الإنسان فى فكره فإن ابن عربى لا يكفره إلا فى حالة واحدة، هى أن يظن أنه يحتكر الحقيقة المطلقة.

وعلى نحو ما استثنى ابن عربى الصفوة من عبء المسئولية وخلعها على العامة، فإنه يستثنى الملوك والعظماء من فضيلة الاعتدال وعدم الإسراف فى طلب اللذة والمراتب العليا، كما استثناهم من الحساب والعقاب، وقصره على أواسط الناس وأصاغرهم. وهى فكرة أو قناعة طبقية يرفضها الحس الحضارى الحديث.

وبهذه النظرة نفسها التى تفرق بين الملوك والرعية، يبيح ابن عربى للملوك الشره فى جمع الثروة؛ لأنها تعينهم على الدفاع عن بلادهم بالسيف، وعلى تجميل صورتهم إن عز تجميلها بالجاه، ويسمح بالكذب على إطلاقه إذا عاد الصدق بالضرر. والرحمة إذا كانت من الشيم المحمودة فإنها غير محمودة مع الجناة والقتلة، حتى لا يختل ميزان العدل.

ومع استحسان ابن عربى للصدق مع جميع الناس، فإنه يرى كما ترى الميكيافيللية صاحبة شعار الغاية تبرر الوسيلة، عدم صلاح الصدق للملوك، لأن الحكم يحتاج فى نظره ووفق شروط هذا الزمن إلي المكر والحيل والخديعة والدهاء، ويقتضى أحيانا الغدر والاغتيال، وليس ذلك بالطبع مع الرعية وإلا فسد فيها الحكم وتحول إلى استبداد لا يليق ولو كانت منه منفعة لأن القصر يفسد نظام الحكم ويشينه بالنقض.

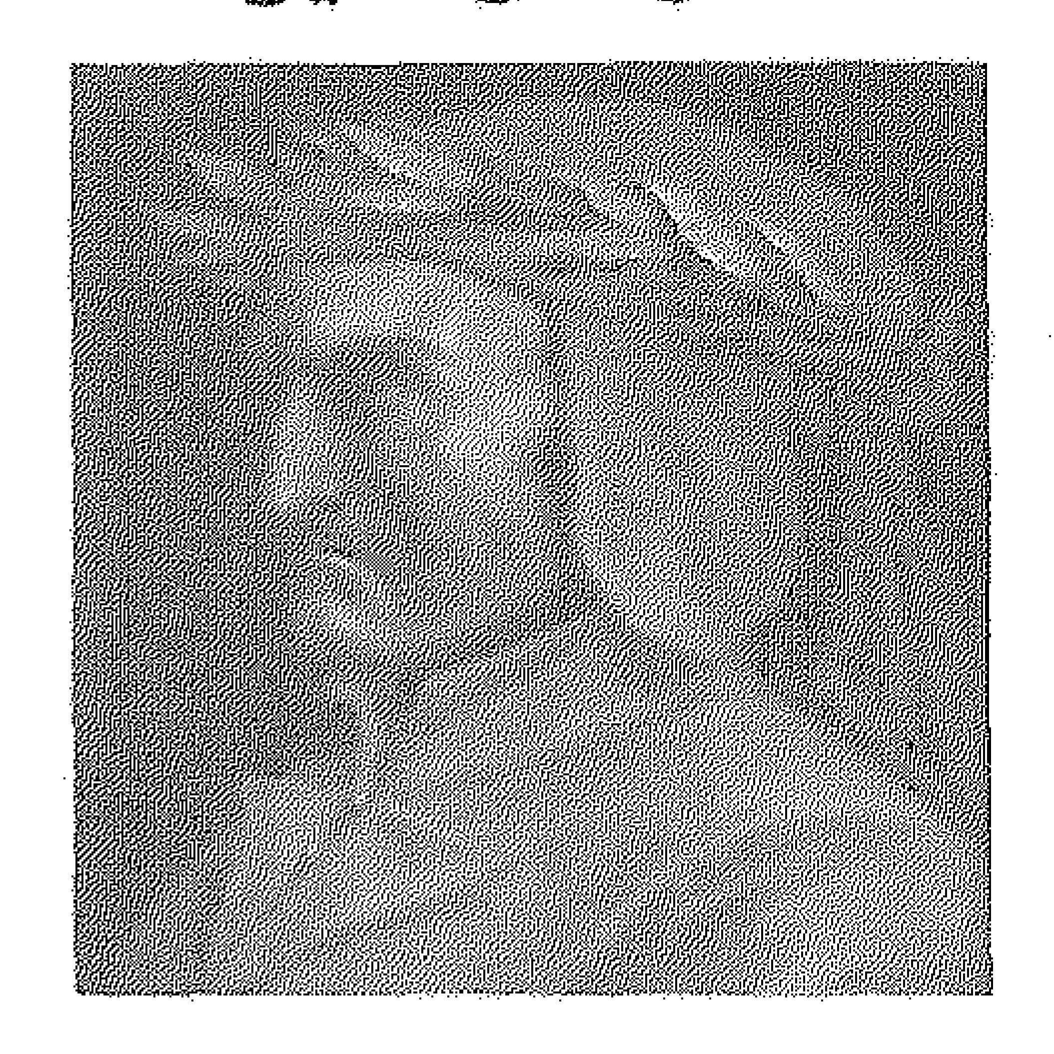
وتأسيساً على أن الملك أو الرئيس بمنزلة رب الدار وأهل الدار، عليه رعاية رعيته كلها، فإن ابن عربى يحذر هذه الرعاية "من أتم أهل الزمان" فى تقسيم المال بالسوية، وتعدل فى الرعية، وتفصل فى القضية.

ولابن عربى العديد من الرسائل التى يوجهها إلى الحكام وأهل الرئاسة لإنصاف المظلومين من الظالمين بالعدل فى موضعه، أى بلا إسراف وبلا تقصير، داعياً إياهم إلى أن يجعلوا حاشيتهم من الشخصيات الوقورة الحكيمة، وأن يتقبلوا ما يذكرونه لهم من عيوب بصدر رحب. كما يدعوهم إلى الجود والبر بجميع الناس.

وأول من يستحق هذه الرعاية أرباب العلم الذين يتحلون بأرديتها، وذلك بتخصيص الرواتب لهم بحسب طبقاتهم ومراتبهم.

الفصل الثاني
شخصيات أجنبية

دانتي
(١٢٦٥ - ١٣٢١م)
الدولة والدين



لم تنشأ الدولة المدنية فى أوروبا إلا بعد القضاء على الدولة الدينية التى كانت ترى أن الملوك يستمدون سلطتهم فى الحكم من باباوات الكنيسة، وليس من الله مباشرة، وأن البلاد إذا افتقدت الحاكم أو الرئيس الحازم المستقل امتلأت بالظلمة، وغدا مآلها الخراب والدمار.

ويعد دانتى الليجرى (١٢٦٥ - ١٣٢١) أحد هؤلاء الأحرار العظام فى التاريخ، الذين وضعوا فى مطلع عصر النهضة الأوروبية أساس الدولة المدنية الحديثة التى تفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة السياسة، ويقوم فيها الحكام بالحكم وفق القانون، دون وساطة رجال الدين.

وبذلك حمى دانتى كل سلطة من طغيان الأخرى عليها أو قهرها لها. ولولا هذه البداية الجريئة التى قام بها دانتى لمداواة النفوس وإصلاح العالم، لما أمكن بزوغ الدولة القومية، ولا لحركة الإصلاح الدينى البروتستانتى فى القرن السادس عشر على يد جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) أن تدعم مسيرة التقدم، بتحرير الفرد من سلطة الكنيسة والباباوات، بالفصل التام بين الدولة والدين، ولما أمكن أيضاً للمبدعين فى جميع الفنون أن يفرقوا بين العالم الروحى والعالم المادى فيما يعرف بالهيومانيزم التي تبنى فيها الأعمال الإبداعية والفكرية على المفاهيم العقلانية، وقواعد المنطق.

وفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية طرحه دانتى فى كتابه النثرى "الملكية" الذى دعا فيه إلى توحيد إيطاليا المنقسمة على ذاتها، حتى لا تتعرض للتصدع والدمار.

ولعل أهم ما جاء فى هذا الكتاب قوله إن الحكم والقوانين للشعب. وليس العكس، وذلك لسبب هو أن الحكم أمانة تودعها الأمة فى عنق الحاكم.

وعلى الرغم من أن دانتى لم يتنكر فى حياته للدين، أو يقصر فى تبجيل الكرسى البابوى، وبعبارة صريحة على الرغم من أن الإيمان كان هو الموجه لحياة دانتى وإنتاجه، فقد غضب عليه الباباوات، وحكموا عليه فى عام ١٣٠٢ بالنفى من بلاده، فلورنسا، ودفع غرامة باهظة، فإذا عاد إلى وطنه أعدم.

ولم يكن هناك فى هذا التاريخ المتردى تشريع أو قانون يسمح بمخاصمة رجال الدين أو الملوك أو القضاة فيما يتخذون من إجراءات أو أحكام متعسفة تناقض حقوق الإنسان. ويذكر عن دانتى أنه عندما عرض عليه العفو، بعد سنوات طويلة من هذا الحكم، بشرط أن يعتذر علنا للكنيسة وهو راكع وحافي القدمين رفض الانصياع لهذا العرض المشين رفضه لكل أشكال العبودية، وقال فى رده إنه سيرى الشمس والقمر والكواكب من أى مكان يوجد فيه، وليس من فلورنسا وحدها.

لهذا ظل دانتى منذ نفيه حتى وفاته بعيدا عن وطنه، يعيش حياة الغربة والتيه والحنين إلى هذا الوطن دون أن يفقد ثقته فى سلامة موقفه أو يشك فى صحة رؤياه.

وتتعين الإشارة هنا إلى أنه لم يكن أحد من الذين يعتبرون فى نظر الكنيسة خطاة يمتثل لهذا الأسلوب من التوبة الذى يجرى على الملأ، حفظا لكرامتهم من الامتهان ويفضلون تأجيل هذه التوبة إلى حلول المنية. وربما يرجع هذا الموقف إلى يقين هؤلاء المذنبين بأن الذين يتلقون منهم الاعتراف بالذنوب ليسوا أبرياء من ارتكاب مثلها، أو ارتكاب ما هو أفدح منها. أما

الكنيسة وبالتحديد منذ سنة ١٢١٥ فكانت تعتبر هذه التوبة العلنية طقسا دينيا لا معدى عنه، على كل من بلغ سن الرشد أن يؤديه فى الكنيسة. وحين ألغيت هذه التوبة العلنية حل محلها صكوك الغفران أو صكوك التوبة التى تمنح مقابل دفع مبلغ من المال تحصل عليه الكنيسة بطريق الابتزاز لتطهير النفوس الآثمة من خطاياها، ويتيسر لها دخول ملكوت السماوات. وكان للباباوية قضاتها من الرهبان وسجونها الخاصة، يحتجزون فيها من يتعرضون للمحاكمة وللبابا وحده حق تعديل الأحكام بتخفيفها أو تغليظها أو إلغائها. ورفض دانى أيضاً أن يتوج أميراً للشعراء خارج وطنه تمسكا منه بأن يأتيه التكريم أن أتاه من بلاده.

وذنب دانتى الذى جعله فى مرمى سهام الباباوية لم يكن سوى تقديم مصلحة الوطن على مصلحة الأحزاب المتصارعة فى مجالات السياسة والدين والتعليم، وتأليب الجماهير ضد السلطة، دفاعا عن العدالة والحرية، ولأنه فى الخصام بين البابا والإمبراطور، وأيهما يملك حق رعاية البشر، وقف دانتى مع الحق والقانون، لا مع القوة والعدوان. وفى الصراع بين الإقطاع والفقراء انحاز دانتى إلى عامة الشعب.

كان دانتى يرى أن الأخلاق هى التى تمنح الإنسان الإرادة الحرة، ولا سبيل إلى هذه الإرادة إلا بالعلم والفن. وعلى الإنسان ألا يثق ثقة عمياء بوجهة نظره، لأن غلال القمح لا تحسب إلا بعد أن ينضج المحصول.

وبعد وفاة دانتى أدركت حكومة فلورنسا أنها أخطأت فى حقه خطأ فادحا، وحاولت تدارك هذا الخطأ بطبع أعماله، ودعوة ابنه وبعض الأساتذة المتخصصين فى الأدب إلى إلقاء المحاضرات عنه، ومنهم جيوفاني بوكاتشو (١٣٠٣ - ١٣٧٥) الذى يعد أكبر الدارسين للشعر اللاتينى وقد جمعت نصوص محاضراته فى كتاب "حياة دانتى".

وظلت الحكومات المتتالية تتحين الفرص لنقل رفات دانتى من مدينة رافنا إلى فلورنسا، فلما فشلت مساعيها أقامت له في عام ١٨٢٩ قبراً تذكريا في كنيسة الصليب المقدس، يعلوه تمثال لدانتى، توج رأسه بأكليل الغار،

مثلما حدث للعالم الإيطالي جاليليو (١٥٤٦ - ١٦٤٢) الذى تعرض فى حياته على نحو ما تعرض دانتى، لغضب الكنيسة ومحاكمتها له وتحديد إقامته، ولكنها بعد ما يقرب من مائة سنة من وفاته رفعت الكنيسة الحظر عن كتبه المدرجة فى قائمة التحريم. وأقامت له نصبا تذكارياً فى الكنيسة.

ورغم معاناة دانتى فى المنفى فقد استطاع أن يكتب فيه أثره الخالد "الكوميديا الإلهية" تحت اسمه عبارة "الفلورنسي مولداً لا خلقاً"، تنصلا من الانتساب لهذا البلد الفاسد الناكر للجميل. وللقيمة الكبرى للكوميديا الإلهية ليست هناك لغة من لغات الأرض الحية، وليست هناك جامعة من جامعات العالم، لم تهتم بها وبشاعرها، ملك البيان، دانتى الليجيرى.

وتوجد فى كل من درسدن وأكسفورد وكمبردج وفلورنسا وروما وغيرها جمعيات ومجامع علمية خاصة بدانتى وأدبه، تضع عنه الفهارس والقواميس، وتؤلف الدراسات والكتب، وتصدر الدوريات.

والكوميديا الإلهية التى تسلب لب من يقرؤها قصيدة غنائية طويلة من ثلاثة أجزاء متساوية، تقع فى ١٤٢٣٣ بيتا من أرفع الشعر وهى عبارة عن رحلة سماوية إلى العالم الآخر، تنقل فيها دانتى على أجنحة الخيال من "الجحيم" إلى "المطهر" إلى "الفردوس" استوحاها دانتى من الآثار السابقة، الإسلامية والغربية، ومن التاريخ والأساطير، إلا أنها جاءت بفضل أصالته أكثر ثراء من هذه الآثار، وأعمق فى التعبير عن النفس البشرية، وفى ربط الفردى بالعام، ووضع الدنيا على مسرح الآخرة، تحدث فيها دانتى عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والخلقية فى عصره، وعن عدد من شعراء الإنسانية وفلاسفتها وعن رجال الدين الذين كانوا على قدر كبير من المكر والدهاء.

ومع أن الويلات التى نزلت بدانتي كانت بسبب رجال الدين، فقد تضمنت "الكوميديا الإلهية" تقديرا بالغا لرجال الدين العظماء، المتفقهين فى العلوم الدينية والدنيوية، أصحاب الأخلاق الفاضلة والتعاليم القويمة، الذين تنازل بعضهم عن ثروته باعتبارها أس الشرور. ولم يسلم القضاة

أيضاً، الذين يرتشون، وشهود الزور، والكسالى، من العذاب فى دوائر الجحيم، مع اللصوص والمنافقين والغشاشين والخائنين والشبقيين عبيد الشهوات، كل حسب الآثام التى ارتكبها.

ويقابل هؤلاء الأشرار فى الجحيم أهل التقوى والخير والصفاء فى الفردوس، الذين قاموا بأعمال جليلة استحقوا عليها الشهرة والمجد من محبى الحكمة، والمجاهدين فى سبيل الله، والقديسين الذين يثبتون أن الطبيعة البشرية مزودة بحب الحقيقة التى يؤكد الفلاسفة أنه يمكن استخلاصها من طبيعة الأشياء، كما هى مزودة بحب الإنسان للبشر كصفة أولى للحضارة التى لا غنى عنها ذلك أن العالم لا يمكن أن يستمر دون الحب الذى يجمع الناس فى رابطة إنسانية واحدة.

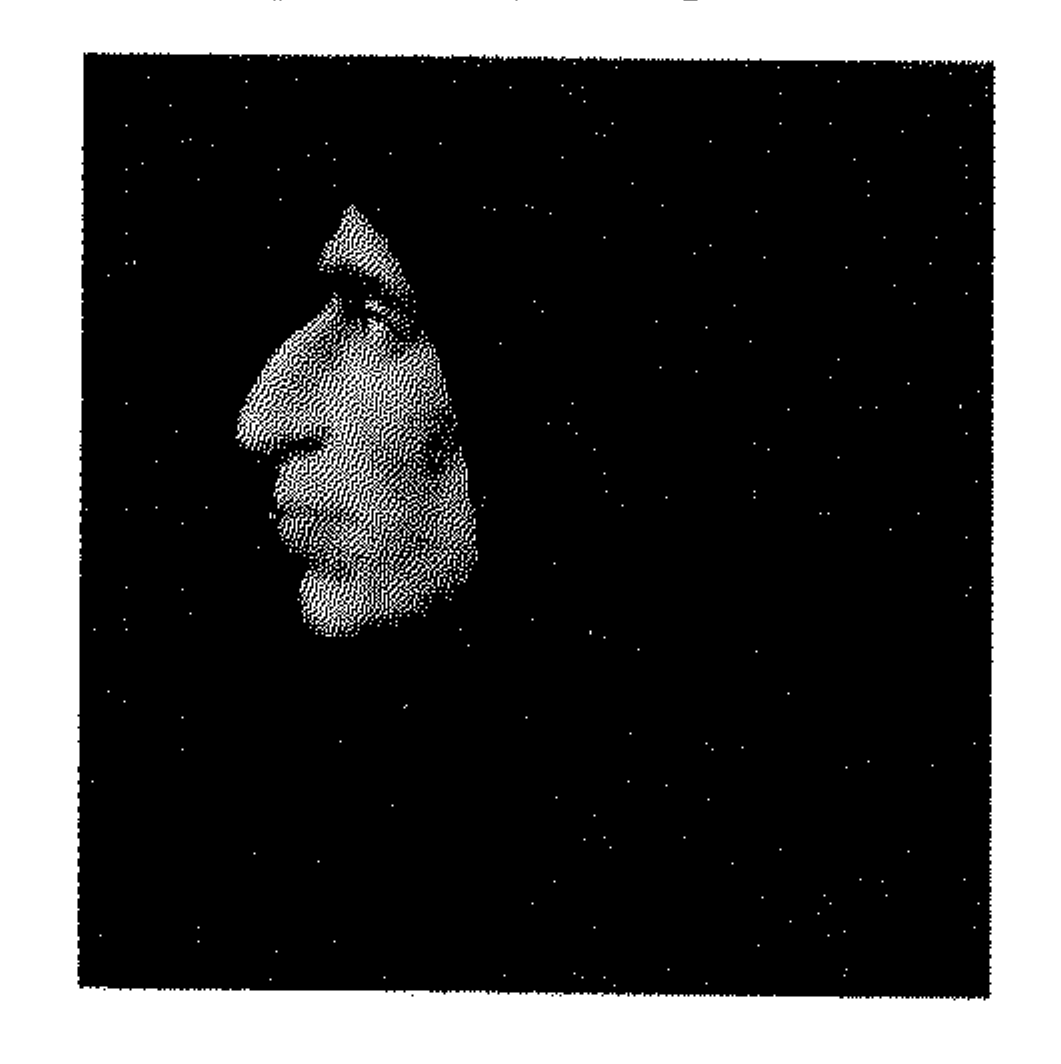
غير أن دانتى كان قادرا على أن يضع شخصية مقدسة مثل البابا فى الجحيم، لأنه خرج على الروح المسيحية وهدد مصالح الوطن، بينما يضع شخصية إباحية عربيدة مثل مانفريد فى المطهر، لأنه تمتع في حياته بالنخوة والشهامة. وعلى المنوال نفسه وضع دانتي سيجر دي برانت لاهرطيق في الفردوس، لأنه لم يتنازل عنه. ويمكن أن نصف هذا التناول الذى يؤلف بين المتعارضات بأن الصفة الطيبة فى البشر تغفر إثما عظيما، وأن الإثم العظيم الذى يصدر عن رجل الدين لا يصلح معه صفح أو غفران. وهذا يعنى أن الفضيلة الخلقية مقدمة عند دانتى على الإيمان الدينى، وأن هذه الفضيلة يمكن أن تمحو سلوكا خسيساً، على أن غياب مثل هذه الفضيلة ممن هو نبع لها لا يجدى معه أى تبرير مهما يكن مقامه.

كتب دانتى الليجرى "الكوميديا الإلهية" بلهجة فلورنسا الدارجة، وبالتحديد لهجة النخبة المثقفة التي ينتمى إليها، ويتفق مع مضمونها الفكرى وقالبها الشكلى، وإن عرف أن دانتى بدأ كتابتها باللاتينية، ثم عدل عنها وأعاد كتابتها بلهجة فلورنسا، واستطاع أن يرتقى بها حتى أصبحت ليست فقط اللغة الرسمية في بلاده، التى انتشرت على أوسع نطاق، وإنما لغة الثقافة الوطنية، والأدب الرفيع البعيد عن الصنعة والمبالغة.

وبين مؤلفات دانتى كتاب اللغة اللاتينية عن اللغة العامية يطرح فيه وجهة نظره فى هذه اللغة البسيطة الجميلة التي استخدمها فى تآليفه الشعرية بأعلى درجات الفصاحة، وشكلت عصراً جديداً من عصور الكتابة والإنشاء. وعندما نتأمل هذا الأثر الخالد الذي يقيم فيه دانتى المجتمع الإنسانى من الأفراد والأحداث تقييما موضوعياً، لكى يخلص البشرية من أدرانها ويغرس فى نفسها السكينة، لابد من الإشارة إلى أنه ثمرة العلوم والفنون السائدة فى العصور الوسطى كما كانت "الإلياذة" و"الأوديسة" حصيلة معارف عصرها وثمرة حضارة اليونان، كل المعارف التى ترد فى "الكوميديا الإلهية" تلقاها دانتى من كتب التراث التى كان يقرؤها على ضوء السراج فى لياليه الطويلة. وكما احتفت الثقافة العربية الحديثة مثل كثير من ثقافات العالم "بالإلياذة" و"الأوديسة" لهوميروس، وبـ"النيادة" لفرجيل، وبـ"مسخ الكائنات"، و"فن الهوى" لأوفيد، احتفت بالكوميديا الإلهية لدانتى. فعند صدور الترجمة العربية الكاملة للكوميديا الإلهية التى قام بها حسن عثمان على مدى عشرين عاماً، وصدرت فى نهاية الخمسينات والستينات استقبلها النقاد بحفاوة شديدة وفى مقدمتهم من أعلام الثقافة والتنوير طه حسين، لويس عوض، محمد مندور، صلاح عبد الصبور.

ولطه فوزى كتاب عن دانتى صدر فى ١٩٣٠، وأعيد طبعه فى ١٩٦٥ بمقدمة بقلم حسن عثمان. وفى سلسلة أقرأ صدر فى أغسطس ١٩٥٦ كتاب "دانتى" لمصطفى آل عيال. واهتم بالكتابة عن دانتى يوسف الشارونى فى كتابه "مع الأدباء" المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩م ومحمد إسماعيل محمد في جريدة "الأخبار فى ١٨ نوفمبر ١٩٧٠، ومحمد العزب موسى في الرسالة الجديدة فى يناير ١٩٥٥، وغيرهم.

سافونارولا
(١٤٥٣م - ١٤٩٨م)
الدولة والدين



على الرغم من الجهود الفائقة التى بذلتها الثقافة العربية فى دراسة التراث الإنسانى قديمه وحديثه، وفى ترجمة الكثير من الآثار الخالدة فى مجالات المعرفة والإبداع، فلا يزال هذا التراث بحاجة إلى المزيد من الدراسات والترجمات التى تدرس ما لم يدرس، وتترجم ما لم يترجم، أو تعيد دراسة وترجمة ما درس وترجم بصورة غير جيدة، من هؤلاء الذين يستحقون المزيد من الدراسة النقدية، وترجمة أعماله الكاملة التى فقد بعضها، نذكر اسم الراهب الثائر جيرو لامو سافونا رولا. ذلك أنه باستثناء كتاب الدكتور حسن عثمان "سافونارولا" الذى صدر عن دار الكاتب المصرى فى ١٩٤٧ والفصل الذى كتبه كل من لويس عوض فى كتابه "ثورة الفكر فى عصر النهضة" لمؤسسة الأهرام، ١٩٨٧ (ورمسيس عوض فى كتابه "أبرز ضحايا محاكم التفتيش: جاليليو - سافونارولا - برونو" (الهيئة المصرية العامة للكتاب، (٢٠٠٥) فلم يكتب أحد آخر عن سافونا رولا فى اللغة العربية. وسافونارولا (١٤٥٢ - ١٤٩٨) أحد الأصوات، أو أول الأصوات، المؤثرة التى خرجت على العصور الوسطى بكل ما أثقلها من كبت وتقاليد متزمتة، فرضها الباباوات على الحياة الزمنية،

أو فرضها نظام الحكم الاستبدادى بالتعاون مع رجال الدين، وحل محلها فى عصر النهضة وما بعدها فصل السلطة الدنيوية عن السلطة الدينية، وانطلاق الخيال، ونشوء النزعات الحرة التى تحقق للفرد ذاته وإرادته، وتدافع عن حقوق الشعب. قرأ سافونارولا فى طفولته الإنجيل وتأثر به. ومع أن أسرته هيأته لدراسة الطب فقد أقبل بنهم على قراءة الفلسفة. ولم يجد فى الجامعة ما يرضيه بسبب سيطرة الأساتذة على طلابهم، فانقطع عنها، كمنا انقطع عن بلاط دوق المدينة التى نشأ فيها، مدينة فيرارا، لكثرة ما شهده فى قصورها من صراعات الأسرة الواحدة، وما تزخر به حياتها من بهرجة وترف ومجون يتجاوز كل حد. أما ما كانت هذه المدينة تقيمه من احتفالات ومهرجانات صاخبة، فقد رأى فيها سافونارولا حيلة لإلهاء الشعب وشغله عن التفكير فى السياسية والحكم، كما تفعل الدول المعاصرة من حشد الجماهير الغفيرة فى مباريات كرة القدم. وتحت تأثير حياة التأمل والوحدة التى آثرها سافونارولا على الانخراط فى الحياة العامة، اتجه إلى الصلاة والطبيعة والموسيقى، متطلعا فى أحلامه إلى وطن آخر، كرس حياته من أجله.

ولم يكن هناك مخرج له غير الرحيل من فيرارا إلى فلورنسا، والدخول سنة ١٤٧٥، وهو فى سن الثالثة والعشرين، فى سلك الرهبنة احتجاجا على ما فى العالم من فساد لا يحتمل. ويكشف الخطاب الذى كتبه سافونارولا إلى أبيه عقب رحيله عن حزنه الشديد على غياب الخير والمحبة والتواضع عن العالم. وهناك خطاب آخر كتبه سافونارولا إلى أمه، بعد هذا التاريخ بسنوات طويلة، يذكر فيه أنه يعيش فى رعاية المسيح بعيداً عن فيراراً، ويهب حياته لخدمة الآخرين.

تشكل حياة سافونارولا فى دير كنيسة القديس مرقس في فلورنسا مرحلة أساسية فى جهاده، كان لها ما بعدها، أقبل فيها على قراءة الكتب الدينية والعلمية أثناء تأدية الخدمات لرهبان الدير، أحط أعمال النظافة فيه، وكما تتحالف السلطة مع المال فى الأزمنة الحديثة، تحالف رجال الدين بزعامة البابا مع الأمراء فى هذا التاريخ طمعاً فى المكاسب المادية، مما كان له أثره فى نشوب الحرب الأهلية بين الأحزاب السياسية وفى الأسر الحاكمة، وانتشار الفوضى فى كل مكان. وزاد الوضع سوءاً الأخطار الخارجية التى كانت تهدد إيطاليا متمثلة فى أطماع الدول المجاورة. وقد أتاحت دراسات سافونارولا المتعمقة فى فلسفة القدماء وعلى رأسهم أفلاطون (٤٢٨ – ٣٤٨ ق.م) وأرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) أن يفيد من بعض ما قرأه فى هذه الفلسفة وإن أخذ على فلسفة أرسطو ماديتها.

كما أفاد سافونارولا من بعض مفكرى العصور الوسطى وفى مقدمتهم توماس الإكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) ومن بعض آراء مدرسة الأفلاطونية المحدثة التى تكونت فى فلورنسا. وبهذه المعرفة رفض سافونارولا مغالاة أهل فلورنسا فى التحمس للفلسفة القديمة ومحاكاتها، لأنه يأتى على حساب الكتاب المقدس والديانة المسيحية وظروف العصر، إضافة إلى أنه يربط العقول بأوتاد الماضى، ويحول دون اتساع آفاقها على الأفكار الجديدة. ومن الشعراء والكتاب القدماء الذين هاجمهم سافونارولا فرجيل (٧٠ – ١٩ق.م) وهوراس (٦٥ – ٨ق.م) ومن المحدثين هاجم بترارك (١٣٠٤ – ١٣٧٤) وبوكاشيو (١٣١٣ – ١٣٧٥) لأنهم كانوا جميعا على النقيض من سافونارولا، يقدرون القدماء، ويدعون إلى إحياء أدبهم، وإعادة مجد روما القديم.

ويجب أن نعترف بأن سافونارولا لم يكن على حق فى هذا

الرفض للتراث القديم، أو فى وضعه على الضفة المقابلة للمسيحية، لأن هذا التراث الذى كان يدرس فى الأكاديميات في جنوب إيطاليا وشمالها أسهم مع غيره من العوامل فى صنع عصر النهضة، بما بذره من بذور المنهج التجريبى فى البحث، وهو المنهج الذى ساعد على تقدم العلوم الطبيعية حين يتسلح بالنقد. ويعد سافونارولا، فى المحصلة النهائية من الممهدين لهذا العصر، بإعلائه من قيمة العقل والتجربة، فى غير تناقض مع الدين ويمكن تلخيص رؤية سافونارولا للدولة فى أنه تمسك بالدين والإيمان كقوة روحية سامية لحماية الحقوق وليس كقوة طيعة للظلم والقهر، تتخذ ذريعة أو ستاراً للانحلال والفساد. ومع أن حياة سافونارولا فى الدين كانت هادئة، فقد رأى أن حاجة الجمهور العريض فى الخارج إليه أشد من حاجة الدير، لكشف مساوئ العصر، ومخازى الحياة. وبانتقال سافونارولا من وراء جدران الدير العالية إلى الحياة العامة اطلع على أوضاع ما كان يمكن أن يطلع عليها لو أنه ظل في الدير، كان من نتيجتها رفع مشاعله ضد الكنيسة ورجال الحكم الذين لا يعملون إلا لمصالحهم الشخصية ومصالح من يتصل بهم، على حساب العقيدة وحساب الوطن.

ويكفى أن نذكر أن الكثير من الباباوات ورجال الحكم لم يكونوا يصلون إلى مقاعدهم إلا بالرشوة وتزوير الانتخابات، وكانوا يأخذون بحياة اللهو والبذخ، لا حياة التبتل والتقشف التى يتمسك بها سافونارولا، ويدعو إليها الدين. وبينما كانت الضرائب الباهظة التى تفوق طاقة الفقراء تفرض عليهم، كان الأغنياء يعفون منها، ولا يطالبون إلا بمبالغ زهيدة، مما دفع سافونارولا إلى أن يقدم اقتراحاً بأن تصبح الضرائب على الدخل تصاعدية حتى تتوفر العدالة فى تحصيلها، غير أن اقتراحه قوبل بمعارضة شديدة. وفى خطبه ومواعظه هاجم لعب القمار الذى كان يجرى بين الآباء فى حضور

الأبناء وهاجم المرابين ، واعتبر أن تجنب الآثام فى السلوك الشخصى مقدم على أداء فروض الدين من صلاة وصوم ولا قيمة للصلاة والصوم إلا إذا نبعا من القلب والأعماق . ومن آرائه المعنة قوله إن مساعدة الفقراء خير من التبرع للكنائس لشراء التذكارات ، وفضيلة الإنسان الكبرى هى التواضع حيال كل الطبقات .

ويذكر سافونارولا أنه أنقذ مكتبة آل مديتشى من التبديد والضياع ، وفتحها للشعب الفلورنسى الذى لم يكن لديه سوى مكتبة واحدة محددة القيمة فى دير القديس مرقس . وآل مديتشى أسرة أرسقراطية تقلدت الحكم ، ويرجع تاريخها إلى القرن الثانى عشر . ولسافونارولا كتابات فلسفية عديدة ، وضع بعضها باللاتينية وأكثرها بالإيطالية ، لا تقل فى جمال بيانها عن بيانه فى الخطب والمواعظ ، عرض فيها لماهيات الأشياء وتكوينها وفسادها ، وللطبيعة فى تدرجها من الجماد إلى الإنسان .

وعن الإنسان تحدث سافونارولا فى هذه المؤلفات عن النفس المرهفة التى تشعر بالمحسوسات المادية والروحية ، والنفس النباتية التى تنمو وتتوالد ، والنفس الناطقة التى تمكن الإنسان من إدراك المجردات فى بحثه عن الحقيقة . ويتصل بهذا البحث عن النفس نظرية المعرفة التى تبدأ من العلوم من الحقائق والمبادئ والأسباب ، وتنتقل إلى المجهول ، ومن المرئى إلى غير المرئى ، ومن الجزئى إلى الكلى . . . وللحدس مكانه فى هذه النظرية كقوة خطرية قادرة على المعرفة بلا مقدمات وبلا استفراد ، حيث إن العلم الحقيقى فى نظر سافونارولا هو علم اللاهوت ، فى حين أن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : عقلية ووضعية ، ولكل مجاله . مجال الفلسفة العقلية المنطق ، ومجال الفلسفة الوضعية الأخلاق والاقتصاد والسياسة . وما يميز الإنسان عن الحيوان هو الإرادة ، والإرادة حرة ، فإذا فقدت حريتها بالإملاء والقسر عجزت

عن الفعل. ولا يجد سافونارولا غضاضة فى حكم الفرد طالما أن هذا الفرد إنسان فاضل، محمود الخصال ولكن كان بالطبع ضد الحكم الديكتاتورى المطلق. وبين أبحاث سافونارولا المهمة بحث في ثلاثة أجزاء عنوانه "نظام الحكم فى فلورنسا" يذكر فى جزئه الأول أن شعب فلورنسا بحاجة إلى حكومة مدنية تنتخب انتخابا شعبيا أى إلى نظام جمهورى، ويبين فى جزئه الثانى فساد الحكم المطلق، ويدعو فى الجزء الثالث إلى إنشاء مجلس أعظم يحمى الأغلبية من سطوة الأقلية. ولأن الخوف عادة ما يكون من الأغلبية على الأقلية، فإن سافونارولا يقصد هنا العكس، أى خوف الأغلبية الفقيرة الضعيفة من الأقلية الغنية، صاحبة السلطة والنفوذ وعندما كانت فلورنسا تعيد النظر فى نظام الحكم، وتبحث شئون الكسب والضرائب على التجارة والحرف الصناعية التى تضمن العدل، وتصدر القوانين الجديدة الديمقراطية التى تنظم العلاقة بين الدولة والرعية، كان لسافونارولا القدح المعلى بما عرف عنه من احتفال بمصلحة الشعب جعل منه أحد المؤسسين للنظم السياسية المعادية لكل أشكال الطغيان" ومصلحة الشعب تعنى حسن اختيار العاملين فى الوظائف اختياراً موضوعياً يتسم بالمساواة، حتى تكون الحكومة وطنية، تسهر على حماية الممتلكات والأرواح، وتعفو عن المعتقلين المعارضين من أنصار الحكومات السابقة.

وقد حاول بعض المعاصرين لسافونارولا الإيقاع به بإيهامه بأنه يملك القدرة على التنبؤ بالمستقبل، إلا أنه رفض التسليم بذلك على طول الخط، وقال إنه لا يعدو أن يكون دارساً علمياً للأحداث، يستخلص منها نتائجها المرتقبة على ضوء السياق الذى تقع فيه أو تمضى عليه، مع تسليمه أو عدم إنكاره لإمكانية منح البشر هذه القدرة على التنبؤ من قبل الملائكة. ومن هذه الاستنتاجات التى آمن بصحتها غضب الله على الشعب الفلورنسى، واقتراب إنزال العقاب والويلات عليه، فى الدنيا

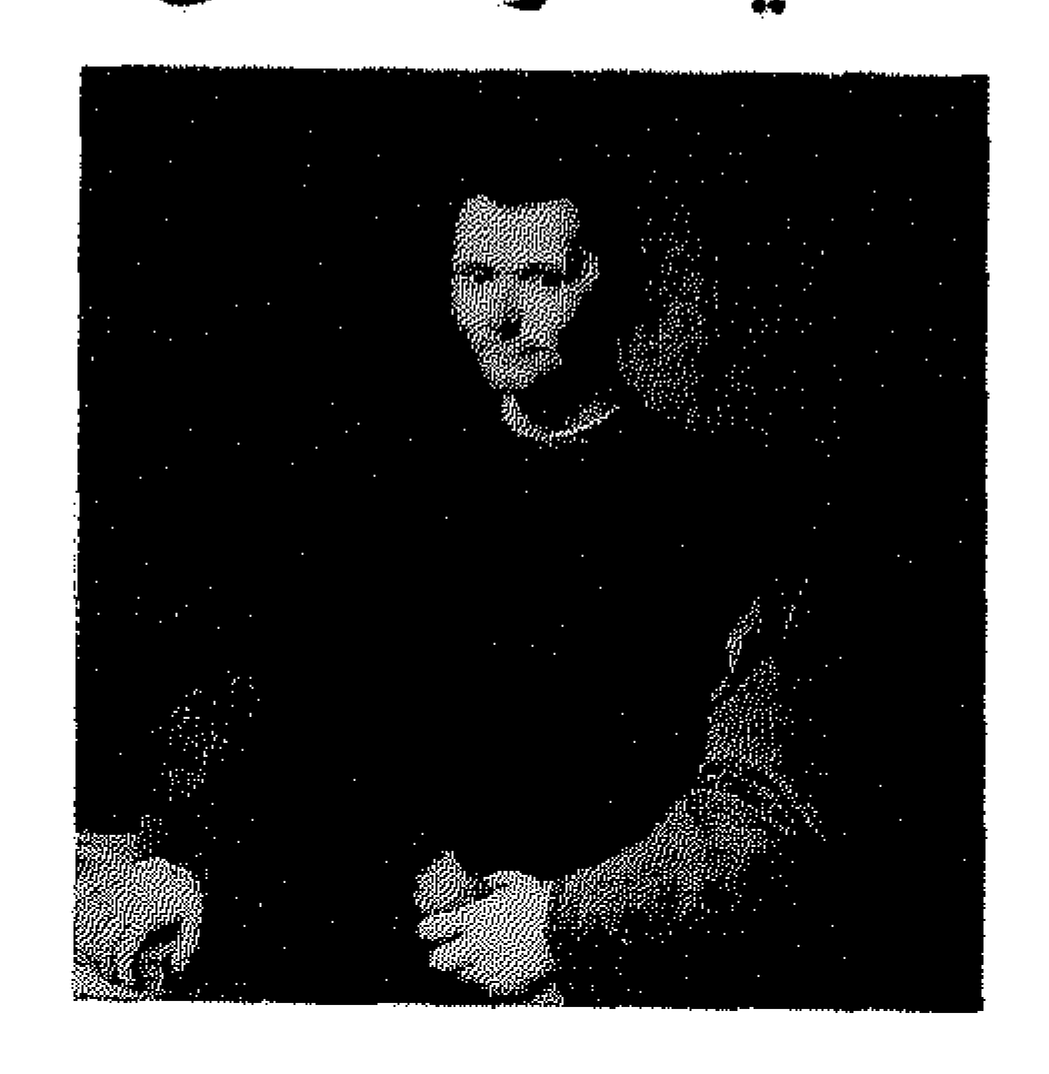
والآخرة على ما ارتكب من خطايا وآثام. ورغم خضوع سافونارولا التام للكنيسة واستعداده لتصحيح أقواله المدافعة عن الدين والحرية، فقد استطاع خصومه بدوافع سياسية بحتة أن يوغروا صدر البابا عليه، بالادعاء بأن سافونارولا يعمل ضد فلورنسا، وأنه يعرضها للخطر بإثارة الناس وتحريضهم ونشر العقائد الباطلة، فمنعه البابا من الخطابة، خاصة وأن البابا نفسه لم يسلم في هذه الخطب من هجوم سافونارولا المباشر عليه وعلى الدولة. وفشلت جميع المحاولات لرأب الصدع بين البابا وسافونارولا.

ولما اشتد بينهما الصراع بعد أن وصف سافونارولا الكنيسة بأنها كالمرأة التي ترحب بالأغنياء وتقصي الفقراء، ووصف فلورنسا بأنها مغارة لصوص، وضع البابا خطة لعزل ومحاكمة سافونارولا. وصدر قرار الحرمان في ١٣ مايو ١٤٩٧ لرفضه طاعة البابا، والشك في هرطقته وكان القرار باطلا لأنه لم يمهر بتوقيع كل أعضاء اللجنة الرسولية التي ينص القانون على إطلاعها عليه، فضلا عن أن القرار كتب بلغة غير جازمة. وهدد البابا بأن قرار الحرمان إن لم يطبق على سافونارولا فلن تسلم منه فلورنسا بأسرها، مما يعرض صناعتها وتجارتها وحرفها للكساد والتوقف.

وخوفاً من تهديد البابا، ونتيجة لتشويه صورة سافونارولا من جانب أعدائه، ضربت الحكومة عرض الحائط بالقانون، وأصدرت أمراً بنفي سافونارولا، واستخدمت القوة في القبض عليه، ومحاكمته محاكمة غير عادلة، أدين فيها بالإجماع. وأثناء محاكمة سافونارولا التي استغرقت أكثر من شهر تعرض في السجن لألوان من التعذيب البدني لا يتحملها بشر، حرفت فيها أقواله وانتحلت حتى يتسنى إدانته والحكم بإعدامه. وكانت التهم الملفقة ادعاء النبوة، والتدخل في شئون الدولة، وبث الرعب من انتقام السماء في نفوس الإيطاليين. وصباح

٢٣ مايو ١٤٩٨ اقتيد سافونارولا وسط حراسة مشددة إلى ساحة الإعدام الخاصة بجمهور من الغوغاء يحملون الأسلحة والحراب.
وبعد إعدامه أحرقت جثته، وألقيت بقاياها المتفحمة فى مياه النهر.

ميكافيللى
(١٤٦٩ - ١٥٢٧م)
السياسة والأخلاق



لا يعرف التاريخ الأوروبى اسما تعرض لسوء الفهم والكراهية والهجوم مثلما تعرض نيقولا ميكافيللى، ولم يتعرض كتاب من الكتب الذائعة لاستغلال المؤيدين والمعارضين لمؤلفه كما حدث لكتاب "الأمير". ومع هذا فإن المنصفين من الفلاسفة والمفكرين الذين أحسنوا قراءة حياة وأعمال ميكافيللى لا يقلون عدداً وعتاداً عن الآخرين الذين لم يقرأ الكثير منهم كلمة واحدة من إنتاجه، ولم يعرفوا شيئاً عن أفكاره التى تسلطت على العقل الأوروبى حقبا طويلة منذ عصر النهضة، أو يلموا بشخصيته التى اتسمت بالإيمان الشديد واستقامة السلوك، ورقة الشمائل.

لقد حاول خصومه تشويه صورته، وادعى بعضهم أنه خان وطنه بالتحالف مع البابا، وتقديم مصالحه على مصالح الوطن؛ غير أن حياة الكفاف التي عاشها ميكافيللي تدحض هذا الادعاء، لأن هذا التحالف لو كان صحيحاً لتدفقت الأموال عليه، وعاش حياة الدعة والترف. وأقل ما يمكن أن يقال عن أعمال ميكافيللى إنها تمثل الفكر السياسى الحديث فى أقوى صوره. هذا الفكر الجديد الخارج على التقاليد المتوارثة التى تؤمن بالقوة الغاشمة وحدها سبيلاً لتحقيق الأمن للدولة، وبالمنهج العلمى سبيلاً للبحث والمعرفة. أما بالنسبة لميكافيللى فكان فكره يتحرك تحت مظلة

الدعوة القومية التى يعد من أوائل من آمنوا بها وأرسوا دعائهما توحيداً للوطن الذى فرقته الانقسامات الدينية والحكم الاستبدادى. ولكن إذا كان هذا التفاوت بين الرفض والقبول قد جرى فى حياة ميكافيللى وبعد رحيله، فإن إيطاليا، بعد أربعة قرون من تاريخ ميلاده، اهتدت إلى الموقف الصحيح، واعترفت بفضله. ففى ١٨٦٦ احتفلت بذكراه كبطل قومى لم تجد فى لغتها ما يكتب على قبره إلا عبارة : "لا مديح يليق بقدر هذا الاسم العظيم".

ومن الثابت أن ميكافيللى تعمق فى دراسة التراثين الخالدين اليونانى واللاتينى، فى مرحلة استماعه إلى محاضرات جامعة فلورنسا، وهى محاضرات فى الخطابة والمنطق والنحو والحساب والهندسة والفلك والموسيقى. غير أن معرفته بهذين التراثين، لم تكن زاده الوحيد الذى حصله بنفسه، وإنما كان يرفد هذا الزاد قراءات متبحرة فى التاريخ، تجلت فى كل كتبه، خاصة كتاب "تاريخ فرنسا".

كما رفد هذا الزاد وأثراه خبرة عملية مكتسبة من المناصب التى شغلها فى بلاده، ومن سفاراته فى الدول المختلفة التى امتدت من عام ١٤٩٨ إلى ١٥١٢، أتيح له فيها أن يتعرف فى قصور الملوك والأمراء على رجال الحكم، وأن يقف على رؤيتهم لأحداث العصر، وأساليبهم فى العمل السياسى. وأغلب الظن أن أفكاره السياسية فى الحكم، التى ضمنها كتابه الصغير الحجم "الأمير" عام (١٥١٣) تبلورت بشكلها النهائى تحت تأثير هذا كله، خاصة ما يتصل منها بالدسائس والمؤامرات والغدر على كل المستويات، القومية والدولية، معلية من قانون القوة والمكر والحيطة فى ارتقاء كرسى الحكم، وفى المحافظة عليه، وفى تدعيم الدولة بقوتها الذاتية، لا بالقوى الخارجية.

والموقف الأمثل لرئيس الدولة فى نظر ميكافيللى أن يكون مرهوبا بلا كره. وليس ضروريا لهذا الرئيس أن يلتزم فى تعامله النزاهة والوفاء،

لأنه قد يحقق بالمكر والأحابيل ما لا يستطيع تحقيقه بالنزاهة والوفاء. ومادام الناس ليسوا أخياراً، فلا محل لحفظ العهود مع من يستحقون القدح. هذه خلاصة النصائح والتدابير التى وجهها ميكافيللى إلى ملوك وأمراء عصره.

ولميكافيللى كتاب آخر غير "الأمير"، بعنوان "مطارحات ميكافيللى" ترجمه إلى العربية خيرى حماد وصدر فى بيروت عن دار الآفاق الجديدة فى ثلاث طبعات فى سنوات ١٩٦٢، ١٩٧٩، ١٩٨٢، على حين ترجم "الأمير" أكثر من مترجم أفضلها بلا شك ترجمة محمد مختار الزقزوقى، لأنها أكثر دقة ولاشتمالها على دراسة تحليلية مطولة وتعليقات وحواشي شتى على النص، وصدرت عن مكتبة الأنجلو المصرية فى عام ١٩٥٨، وأعادت الهيئة العامة لقصور الثقافة طبعه فى عام ٢٠١٠. فى هذين الكتابين يرى ميكافيللى بنظرة عملية بعيدة عن العاطفة والمثاليات أن من يرد من الحكام أن يمسك بالحكم، فعليه أن يلتفت إلى طبيعة الشعب الذى يحكمه، وعلى الشعب أيضاً إن أراد أن يتعرف بدوره على طبيعته الخاصة تعين عليه أن ينظر إلى حكامه ليقرأ فيهم هذه الطبيعة.

وعن موقف ميكافيللى من الدين يرى أن تعاظم وجود الكنيسة، واتساع نطاق سلطانها الزمني، لاي نبغى أن يكون على حساب الدولة. ويزخر تاريخ البابوية بأمثلة بالغة السوء على سطوة الدين، أثارت الكثير من الفتن نتيجة التفسيرات الدينية المتزمتة التى يقدمها آباء الكنيسة. ولهذا، على الدولة أن تحد أو تقلص من سلطة الكنيسة، حتى يمكنها أن تفرض نظامها المدنى. ومن ناحية مقابلة، يوصى ميكافيللى بعدم إلغاء الدين أو الاستهانة به، بل العمل على تقويته فى غير تعارض مع الحياة المدنية.

وعنده أن حكم الأمير الذى ارتقى القيادة بعون الشعب خير من الذى يصبح أميراً بمساندة النبلاء له، وبغض النظر عن أن مثل هذه المساندة

تجعل الأمير أسيراً للنبلاء، فإن هدف الشعب فى تقديره أشرف دائماً من هدف النبلاء، لأن الشعب لا يبغى فى حياته إلا العدل والإنصاف، بينما لا يبغى النبلاء إلا العسف.

وحب الشعب للأمير بمثابة الحصن الحامى. والأمير الذى يفقد هذا الحب لن تنفعه أحكم القلاع والحصون. والواجب المدنى يحتم على الفرد تقديم مصلحة الوطن على مصلحته الخاصة. ومصلحة الوطن ليست بالكلمات والخطب، وإنما بالعمل الجاد الذى لا يصدر عن خوف من الحاكم. ويبيح ميكافيللى للحاكم أن ينقض العهود والاتفاقيات والأحلاف الدولية إذا فقدت نفعها للوطن.

ولأن كل مصلح يغير النظام القديم بنظام جديد، فإن كل المستفيدين أو المنتفعين بالنظام الزائل سرعان ما يتحولون إلى أعداء له.

ومع أن ميكافيللى يفصل فصلاً تاما بين السياسة والأخلاق، ولا يجد حرجاً فى ألا تراعى الأولى الثانية تطبيقاً لمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، فإنه فى مواضع عديدة من كتابه "الأمير" يوصى الحاكم أو الأمير بعمل الخير، لأن الشر لا يحفظ السلطة وليس طريق المجد دون أن يفقد القدرة على فعل الشر حين تدفعه الظروف إليه، كأن يكون هناك خطر داهم من الخارج يقتضى تحطيم كل العقبات لدرئه.

ذلك أن مصلحة الوطن مقدمة على كل اعتبار آخر، سواء كان هذا الاعتبار خاصاً بالفرد أو بالجماعة. وعن المفاضلة بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة فإن الأولوية لمصلحة الجماعة. ويعيب ميكافيللى أولئك الذين لا يعرفون كيف يتجاوزون واقعهم إلى ما ينبغى أن يكون، شرط أن يتجنبوا الفوضى والعشوائية في تجاوزهم للواقع. ويعول ميكافيللى كثيراً على الشباب فى هذا التجاوز بما يملكون من طاقة وحيوية لا تتوفر لغيرهم.

وبذلك خرج ميكافيلى على التقاليد والموروثات التى لا تتلاءم مع العصر، وخرج فى الوقت نفسه على المبادئ المسيحية التى يصفها بأنها مبادئ الضعف والوهن. وهذه المبادئ غير صالحة لإقامة دولة قوية فى هذا العالم، أو على هذه الأرض. والنظام الجمهورى أفضل عنده من النظام الملكى، لأنه أكثر رقياً وحرية إذا ما تهيأت له الأجواء الشعبية المناسبة. وترجع هذه الأفضلية إلى أن الحكم فى النظام الجمهورى يكون عن طريق الشعب، وليس عن طريق الوراثة الملكية التى يتركز فيها الهدف على الدفاع عن مصالحها الخاصة بالملك أو الأمير، وعلى تثبيت نفوذه، على حين أن الشعب، فى النظام الجمهورى، يدافع عن الصالح العام، فضلاً عن قدرته على التغيير الذى تفرضه الظروف المتغيرة، ولا يملك مثلها الملك أو الأمير. ويضرب ميكافيللى مثلاً بالرومان الذين عاشوا أربعمائة سنة فى ظل النظام الجمهورى. ولأن شهرة ميكافيللى كصاحب فكر سياسى كانت طاغية، لم يلتفت أحد من الكتاب والنقاد إلى إنتاجه الأدبى فى المسرح والرواية، أو إلى كتاباته التاريخية ورسائله الشخصية، وهو ما يستحق أن تتناوله الأقلام، لأن هذا الإنتاج الأدبى الرفيع فى أسلوبه لا ينفصل بالطبع عن فكره السياسى الذى أراد به أن تكون الدولة الإيطالية دولة منظمة، مدنية، ذات سيادة.

جيوردانو برونو
(١٥٤٨ - ١٦٠٠م)
الحرية والاستنارة



ولد الراهب والفيلسوف والشاعر الإيطالي جيوردانو برونو في إحدى القرى الصغيرة جنوب إيطاليا في عام ١٥٤٨ ، وأعدم في عام ١٦٠٠ في سن الثانية والخمسين . ويرتبط اسم برونو بالدعوة القومية التي تطبق القانون الوضعي على المواطنين ، لا القوانين السماوية ، وبمعنى أدق سيطرة الدولة المدنية على الدين وليس العكس ، وخضوع المجتمع للقوانين الوضعية التي تضمن المساواة والخير للجميع .

في سن الخامسة عشرة دخل برونو دير الدومينيكان ، وبعد أن قضى فيه نحو أحد عشر عاماً قرأ فيها التراث القديم الوثني والمسيحي ، باللغات اللاتينية واليونانية والإسبانية ، خلع نحو عام ١٥٧٦ رداءه الديني ، رداء القسيس الذي كان قد ارتداه منذ انخرط في سلك الكهنوت في عام ١٥٧٢ ، وجاب البلاد داخل إيطاليا وخارجها حتى عام ١٥٩١ بحثاً عن موضوع مستقر يستطيع أن يطرح فيه أفكاره المادية الحرة التي توقظ العقل وتدين التعصب وتدحض الأباطيل ، وذلك برفضه مناهج الأقدمين التي تتمسك بالمعنى الحرفي للإنجيل ، وبالتفسير الواحد للدين ، إيماناً منه بتعدد التفاسير التي تمكن برونو من الإطلاع عليها في الكتب المعاصرة التي بدأ طباعتها على يد الألماني

يوهان جوتنبرج فى عام ١٤٥٥ بعد خمس سنين من اختراع آلة الطباعة فى عام ١٤٥٠، وهى الكتب التى بلغ عدد عناوينها فى سنة ١٥٠٠ نحون ٣٠٠ ألف عنوان، تجاوز نطاق اقتنائها النخب الموسرة، وعبرت بها الإنسانية من القرون الوسطى إلى عصر النهضة والعلم الحديث.

استغرقت رحلاته أو جولاته فى الدول الأوروبية ستة عشر عاماً من حياته، لم يعرف فيها الراحة أو الأمان، اشتغل فيها فترة طويلة بالتدريس، ثم انقطع عنه قبل أن يتقلب بعد ذلك فى أكثر من عمل لكسب الرزق. وانقطاع برونو عن التدريس يرجع إلى أن المعلم فى هذا التاريخ كان يفتقد استقلاله الشخصى، ويحل محله رجل الدين الذى يدمج علم الدنيا فى علوم الدين. وقد ظلت شخصية المعلم على هذه الشاكلة، لا تتمتع بالمكانة التى تستحقها حتى بداية عصر النهضة. ومع هذا فقد فاضت هذه الجولات بالمناقشات الحادة بينه وبين من التقى بهم من رجال الدين وأساتذة الجامعات وأهل الفكر فى البلاد التى تنقل بينها، وفيها تبين برونو أنه ليست هناك حقائق مؤكدة أو قاطعة، وإنما كل شيء قابل للشك.

وحياة برونو تشبه فى بعض وجوهها حياة المفكر والمصلح الدينى الهولندى الجنسية، أرازموس (١٤٦٩- ١٥٣٦) الذى تأثر به برونو فى دعوته لإنسانية واحدة، لا تفصل البحار أو الجبال بينها. كما تأثر به برونو فى احتكامه إلى العقل، وفى التنديد بالجهل والجهلاء، ودراسة المسيحية دراسة موضوعية لا يتعارض فيها العلم مع الدين. ولعدم وجود هذا التعارض كان ارازموس يرى إمكانية الجمع بينهما، أى أن تكون عالماً ومتديناً فى آن واحد.

نجد هذا المضمون فى التراث الإسلامى فى الجمع بين العقل والشريعة، عند ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) وابن طفيل (١٠٩٩ -

١١٨٧) فى قصة "حى بن يقظان"، فى نظرتهما إلى العقل كنور القلب الذى نهتدى به إلى الحقائق. وقريب من هذا أيضاً ما عبر عنه الحسن البصرى فى القرن الهجرى الأول من أن طلب العلم لا يضر بالعبادة، وطلب العبادة لا يضر بالعلم. والحسن البصرى أحد زهاد العرب الذين طلبوا العلم، واهتم بالجوهر لا بالمظهر، ووصف بأنه صحب الدنيا بجسده وفارقها بقلبه.

ولابد من الإشارة إلى أن أسلوب برونو فى عرض أفكاره تميز، مثل أسلوب أرازموس، بالرفعة، سواء نبعت أفكاره من إلهام الشاعر وحدسه، أو من منطق الفيلسوف وخواطره، وإن وصف بعض المعاصرين كتابات برونو بأنها شذرات تفتقد النسق والنظام، ووصفها آخرون بأنها حافلة بالصور والأخيلة، وذكر البعض الثالث أن عنايته بالمضمون تفوق عنايته بالشكل. وإذا طبقنا الملاحظة الأخيرة على أشعاره التى يليها أحياناً شروح نثرية، فإليها يرجع عدم انتشار هذه الأشعار، وعدم وجود النقاد أيضاً أو الدارسين الذين يهتمون بها، سواء ما كتب منها بالإيطالية أو اللاتينية.

وكان أول من اصطدم بهم برونو رجال الدين الذين ينتمى إليهم. ذلك أن الكثير منهم أخذ عليه أنه لم يكن يعلق فى صومعته فى الدير الذى عاش فيه صور القديسين، مكتفياً بتعليق الصليب على الحائط، مما يعنى احتقاره لهؤلاء القديسين، وهو اتهام غير صحيح، أو اتهام متعسف، حين يكون هذا المتهم سليم العقيدة. ورداً على هذا العداء أو البغض الشديد الذى كان رجال الدين يكنونه لمخالفيهم، اعتبرهم برونو جهلة يدعون العلم، ولم يكن يقبل التعامل معهم بسبب افتقادهم فضيلة التسامح والاستنارة التى يعدها جوهر القيم الإنسانية، وغلبت العصبية والتزمت والخرافة على أحاديثهم. ولم يسلم من نقد برونو أيضاً أساتذة الجامعة وأدعياء المعرفة، الذين رأى برونو أنهم يعتنون بثيابهم وأناقتهم أكثر من عنايتهم بعقولهم وثقافاتهم.

ونتيجة لصراحة برونو، وعدم مواربته فى تعبيره عن آرائه، ثارت فى وجهه الزوابع باعتباره مارقاً عن الدين الصحيح، وتعرضت بعض محاضراته وكتاباته للنقد. وكان أكثر ما أثار غضب المعادين له من أصحاب الفكر التقليدى حملة برونو على فلسفة أرسطو التى لم يكن أحد يغتفر الطعن فيها أو معارضتها.

وأثار غضب المعادين له أيضاً ما ذكره برونو فى كتابه "ظلال المثل" (١٥٨٢) على لسان إحدى الشخصيات، من أنه لا خلق من العدم، وأن الاقتراب من الله الذى يوجد فى كل مكان يكون بالمعرفة العقلية، وبدراسة الطبيعة التى يحل فيها الله، وليس بالصوم والصلاة. ولهذا يتعين على الدراسات العلمية والفلسفية أن تستبعد الدين من مجال البحث، أو أن تكون بمنأى عن الدين وسلطته، بل وبمنأى عن كل تحيز، حتى ينتفى الصراع بين العلم والدين.

ومع أن الطبيعة أو الكون يتألف فى نظره من مادة وروح، فإن الوحدة الأبدية تجمع بين كل الأشياء. وهذه الوحدة هى مفتاح المعرفة الحقيقية بالطبيعة والكون. وبفضل هذه الوحدة المتعددة الأوجه تنبض الكواكب بالحياة، وتتحرك فى مداراتها بطاقتها الداخلية الحية. وعن الفروق بين أرسطو وبرونو يمكن القول إجمالاً إن الكون عند أرسطو محدود، على حين أنه عند برونو لا محدود ولا نهائى، سواء فى الزمان أو المكان.

ويعتبر تغير الكون الدائم عند برونو علامة طيبة، وتمثل بذرة كل شيء فى نظره حده الأدنى. ومن هذا الحد يتكون الحد الأقصى، ويتجلى الروح المطلق، كما تتجلى الخصائص الكلية أو العامة فى طيات المفردة والجزء اليسير. وإذا كان من المستحيل وجود شكل بلا مادة، فمن المستحيل كذلك أن تكون هناك مادة بلا شكل. وبرونو ينفى عن الحياة المادية والروحية فكرة أو حقيقة الموت، ويحل محلها

التغيير، ويعنى افتقاد التركيب أو الانسجام الذى يتبدى عليه، والمعرفة الإنسانية عند برونو تقوم على الإدراك الحسى، أى على التجربة والملاحظة، وهى نسبية.

وأثناء تنقل برونو وعدم استقراره، تلقى فى عام ١٥٩١ من أحد مواطنيه الأثرياء ويدعى موسينجو دعوة للإقامة فى قصره، فاستجاب لها. غير أن ما لم يكن برونو يعلمه أن هذا الشخص كان على صلة بالكنيسة، وبتحريض منها نقل إليها بعض أقوال برونو التى لم يفهمها، وبدت له كالطلاسم أو من أعمال السحر. وعندما طلب برونو من مضيفه أن يرحل ويمضى لحال سبيله، للإشراف على طبع أعماله فى فرانكفورت، وشا به عند سلطات التفتيش التى ألقت القبض على برونو متهمة إياه بالخروج على العقيدة المسيحية. وبنقد الكنيسة، ومصاحبة الخارجين عليها. وقبل أن تتسلم الكنيسة برونو لتحاكمه محاكم التفتيش، كان موسينجو قد استولى على مقتنيات برونو وأوراقه لتكون الدليل على إدانته.

ورغم أن برونو اعتذر عن كل التهم التى وجهت إليه، بما فيها الهرطقات التى لفقت له من جانب موسينجو، فلم تقبل الكنيسة أو البابا هذا الاعتذار، ولم تقبل الكثير من أفكاره التى ترى الذات الإلهية فى كل الكائنات، ورفضت عودته إلى الكنيسة، وأودعته السجن فى مدينة البندقية لمدة ثمانى سنين، انتهت بالحكم عليه بالإعدام حرقاً، وحظر نشر كتبه، دون أن يتاح له من يدافع عنه ضد التهم التى وجهت إليه، ومنها قوله إن الأرض تدور حول الشمس.

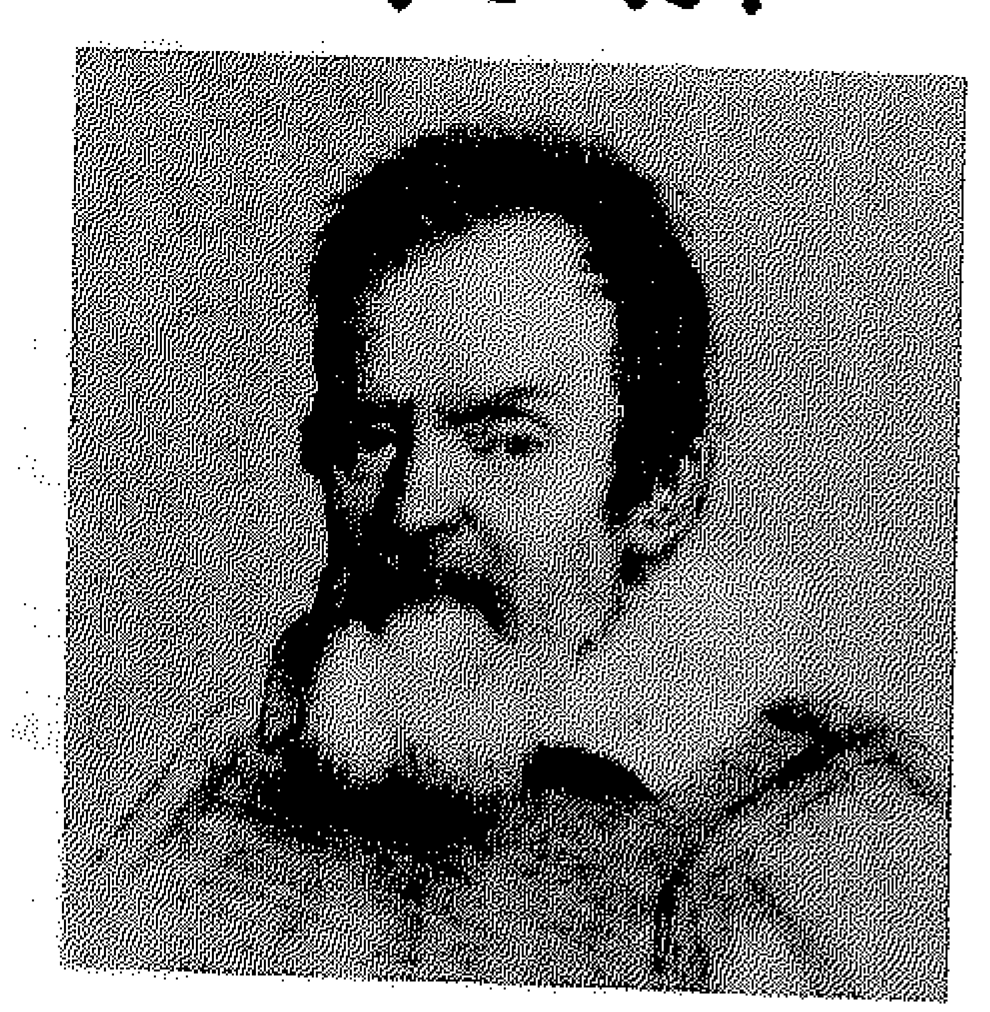
ولكن المطابع لم تتوقف بعد إعدامه عن نشر كتبه، وأهمها كتابه "صناعة الخطابة" الذى صدر فى عام ١٦١٢. ومن مؤلفاته التى وضعها فى عام ١٥٩٠ وما بعدها نشر فى نهاية القرن التاسع عشر كتابيه "فى السحر" و "حلقات السلسلة"، ويقصد برونو بالسلسلة

الشموس غير الموجودة التى تخضع كل شمس منها لنظام خاص فى كون ليس له نهاية. وطُبع لبرونو أيضاً فى براج فى عام ١٨٨٩ كتابه "الرد على الرياضيين"، وهو من أهم كتبه، وقد أهداه برونو إلى الإمبراطور رودلف الثاني. وكان قد أهدى كتابه الأول "ظلال الأفكار" إلى الملك هنرى الثالث فى باريس.

ويشاء التاريخ أن يرد الاعتبار لبرونو، بعد ثلاثمائة سنة من إعدامه، ويقام فى عام ١٨٧٠ فى الميدان نفسه، ميدان الأزهار الذى أعدم فيه، تمثال بالحجم الطبيعي، يقف شاهداً على دوره فى ترسيم عصر النهضة الأوروبية الذى استغرق ثلاثة قرون من عام ١٣٠٠ إلى عام ١٦٠٠، وفى الوقت نفسه يقف التمثال شاهداً على ضحايا العصبية والمقت وسوء الفهم الذى عانت منه الإنسانية فى العصور الوسطى و ما قبلها، فى دفاعها عن الحرية والعدل والتنوير.

وأهم من كتب عن برونو فى العربية، على أدهم فى كتابه "شخصيات تاريخية من سقراط إلى راسبوتين"، دار القدس، ١٩٧٤، ولويس عوض فى كتابه "ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوروبية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ورمسيس عوض فى كتابه "أبرز ضحايا محاكم التفتيش"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥.

جاليليو
(١٥٦٤ - ١٦٤٢م)
التجربة والبرهان



لم يكن العالم الإيطالى جاليليو يطلب فى حياته إلا أن يُمسح له بحرية البحث عن الحقيقة ، وأن يستطيع الإجابة بدقة عن كل التساؤلات التى تطرح عليه. ورغم بساطة هذا الطلب فلم يُمَكنْ منه قط. وقبل أن نتحدث عما عاناه جاليليو بسبب أبحاثه وآرائه العلمية، يتعين أن نذكر أنه ولد فى مدينة بيزا فى ١٥ فبراير ١٥٦٤ وتلقى دروسه الأولى فى الآداب والعلوم الإنسانية فى أحد الأديرة التى التحق بها على يد راهب جذبه إلى التبحر فى الدين أثناء قيامه بتدريسه المنطق. ويبدو أن والد جاليليو كان يتابع عن قرب ما يتلقاه ابنه من تعاليم فى هذا الدير، وخشى عليه أن يستغرق فى الدين، فأخرجه منه فى أول فرصة مواتية، حين أصيب جاليليو بالرمد، ودفع به لدراسة الطب، حتى يصبح طبيباً.

وعندما خرج جاليليو من الدير لدراسة الطب فى جامعة بيزا، انفتحت أمامه مجالات المعرفة والتمحيص. وكانت الفلسفة والرياضة والشعر والتصوير أهم الفنون التى شغل بها فى هذه المرحلة إلى جانب دراسة الطب. وقد ساعده على فهمها وتذوقها صفاء ذهنه، ودقة ملاحظته، ورفضه التسليم بأية أفكار ما لم تستند إلى الدليل، مهما يكن

مقام قائلها. وتحت تأثير هذه القراءات وجد جاليليو نفسه يعزف عن دراسة الطب، ويقبل بكل حماسة على دراسة الرياضيات، رغم أنها لم تكن تمنح صاحبها الدخل الذى يمنحه الطب. وبدأ بدراسة نظريات إقليدس، ثم نظريات أرشيميدس الذى لقب جاليليو فى بعض المراجع باسمه. ولتعويض فرق الدخل بين الطب والرياضيات أخذ جاليليو يعطى بعض الدروس الخصوصية فيها. غير أن اسم جاليليو لم يلمع ويشتهر إلا عندما اشتغل بالتدريس فى جامعة بيزا من ١٥٨٩ إلى ١٥٩٢.

وفى جامعة بيزا اكتشف جاليليو مجموعة من الاكتشافات المهمة مثل المنحنى الهندسى، وقانون المد والجزر، وأعلن فى ضوء التجربة شكه فى كثير من مقولات أرسطو، ورفضه لأفكاره المتعلقة بعلم الفيزياء والفلك، وعدم اقتناعه لا بنظرية بطليموس فى الفلك، ولا بنظرية كوبرنيكس في دوران الأرض حول الشمس التى ترفضها الكنيسة ويفندها العلماء، ولو أنه عدل بعد ذلك عن رأيه بالنسبة لكوبرنيكس. واعترف بأنه رفضه فى الظاهر فقط، مؤكداً أن كوبرنيكس كان على صواب حين ذكر أن الشمس هى المركز، وأن الأجرام السماوية هى التى تدور حول هذا المركز.

ولحل التناقض بين العلم والدين، دعا جاليليو من يقيسون العلم على ما جاء فى الكتاب المقدس أن يعدلوا عن هذا المنهج ويبحثوا فى النصوص الدينية عن المعنى الحقيقى الذى يتفق مع كلمة العلم. وداخل جامعة بيزا وضع جاليليو أهم بحوثه فى حركة الجاذبية التى تضع أسس علم الديناميكا. وقد ظلت هذه البحوث مخطوطة لم تنشر إلا بعد وفاته بقرنين، وبعضها نشر بأسماء أخرى، لا باسم جاليليو. ويحدثنا التاريخ بأن جاليليو ليس وحده الذى سرقت أبحاثه، ونسبت إلى غيره، بل إن بعض الاكتشافات العلمية كانت تتعرض فى ذلك العصر لهذا المصير نفسه. ولشدة عمق نظريات جاليليو العلمية، ليس

من السهل فهمها أو عرضها إلا فى الأكاديميات ومراكز البحث، مع أهل الاختصاص.

ومع هذا يمكن أن نذكر شيئاً من تجاربه التى نقض بها أرسطو، وأبرزها ما قام به من أعلى برج بيزا حين ألقى من ارتفاعه الشاهق جسمين ماديين، الفرق فى الوزن بينهما تسعة أرطال، فسقطا فى وقت متقارب جداً يكاد يكون متساوياً، وبالقطع أقل من فرق الوزن، نتيجة مقاومة الهواء، كما يقول جاليليو، وليس كما يقول أرسطو من أن سقوط الأثقل يكون أسرع من سقوط الأخف بنسبة الفرق بينهما. وهذا دليل على أن منهج جاليليو فى نقض أرسطو أو هدمه منهج عقلانى بحت، اعتمد فيه على المنطق الرياضى، أى على البرهان، وعلى التجربة وهى الشاهد، وهو منهج لم يعرفه أرسطو.

وبدلاً من أن يجد جاليليو فى زمنه من يعضده، ويقصد بهم زملاءه أساتذة الجامعة، وجدهم يتمسكون بأقوال أرسطو الخاطئة، خوفاً من عداء الكنيسة، ويكيدون لجاليليو، مما جعله يقدم استقالته من هذه الجامعة، بعد أن تحالفت إدارة الجامعة مع هؤلاء الأساتذة على إثارة المضايقات له.

وليس أرسطو وحده هو الذى أطيح به فى هذا التاريخ، بل إن أفلاطون أيضاً، الذى يرى أن الماهية تسبق الوجود، تعرض للمضايقات فى أزمنة تالية من الوجوديين خاصة لما تعرض له أرسطو بسبب رؤيته المثالية للماهية والوجود.

وعقب استقالة جاليليو من جامعة بيزا تعاقدت معه فى عام ١٥٩٢ جامعة بادو فى جمهورية فلورنسا لكرسى الأستاذية فى الرياضيات، واستهل عمله بمحاضرة عامة اتسمت ببلاغة البيان، واستمر فى هذه الجامعة حتى عام ١٦١٠م محققاً فيها أكبر أمجاده العلمية. ويذكر عن هذه الجامعة أنه كان من بين طلبة جاليليو، أو ممن استمعوا إليه

فى محاضراته، عدد من الأمراء والنبلاء من مختلف الجنسيات، وإمبراطور ألمانيا. وعلى نحو ما عانى جاليليو من زملائه فى جامعة بيزا، لم يسلم أيضاً من زملائه فى جامعة بادو، إذ نسب أحد الأساتذة أحد اختراعات جاليليو إلى نفسه، ولولا أنه كان بين الأساتذة الآخرين فى الجامعة نفسها من أدلى بشهادة تثبت أن هذا الاختراع لجاليليو لانطلى الادعاء الكاذب على التاريخ. ومن اختراعات جاليليو أيضاً التى حفظت له تليسكوب يقرب الأشياء ويكبرها بنسب أكثر كثيراً من كل التليسكوبات السابقة. وبفضل هذا التليسكوب الذى اكتشفه جاليليو فى سن الخامسة والأربعين استطاع أن يثبت أن فى القمر جبالاً، وبالشمس بقعاً، وأنهما ليسا بالجسمين التامين. ورغم أنه لم يعرف عن جاليليو موهبة التأليف المسرحى، فقد كتب من أحداث حياته مسرحية يندد فيها بتقاليد الجامعات الشكلية التى تفرض على الأساتذة ارتداء الروب الجامعى داخل الجامعة وخارجها. وألف جاليليو أيضاً عدداً من السونيتات اكتشف بعضها بعد وفاته، والسونيت عبارة عن قصيدة غنائية تتكون من ١٤ بيتاً، تتعدد فيها الأشكال والأوزان والقوافى، ولم يسبق جاليليو فى كتابة السونيتات غير مواطنة تدعى بترارك فى القرن الرابع عشر الذى يؤرخ به بداية عصر النهضة الأوروبية.

وتشكل محاكمة جاليليو صفحة فى تاريخ ملاحقة العلماء والمفكرين والمبدعين فى العصور الوسطى، وانتزاع الاعترافات من صدورهم وتحريف أقوالهم إن لم تتفق مع المعتقدات الدينية فى شكلها لا فى جوهرها، وبذلك يتسنى للمحكمة أن تحيك تهم التجديف ومخالفة تعاليم الكنيسة والكتب القديمة. وكانت أحكام محاكم التفتيش التى تنزل بضحاياها وهم مكبلون بالقيود والأصفاد تتراوح بين الإعدام والحرق والسجن والجلد ومصادرة الأموال. وحتى يتجنب جاليليو هذه الأحكام اضطر إلى التنكر لأفكاره العلمية التى وردت فى كتبه وأبحاثه، ويسلم بالوهم الذى دفع إليه.

ولكنه أثناء خروجه من المحاكمة لم يطق كتم الحقيقة التى يؤمن بها، فهمس للمحيطين به دون أن يسمعه أحد غيرهم بعبارة "ولكنها تدور" إشارة إلى حقيقة أن الأرض هى التى تدور حول الشمس.

ولأنه لم يعلن رأيه أو يجهر به، وبرئ من تهمة التجديف، فقد اكتفت الكنيسة بتحديد إقامته فى بيته من ١٦٣٣ حتى وفاته فى ١٦٤٢. وبعد تسع سنين من تحديد هذه الإقامة، قضى خمسا منها فاقداً البصر.

ويتمثل اهتمام الثقافة العربية بجاليليو فى أربعة فصول بالغة العمق لأربعة من الكتاب والباحثين أصحاب الباع القوى فى دراسة التراث الإنسانى وتاريخ الحضارات، وهم:

- على أدهم فى كتابه "شخصيات تاريخية من سقراط إلى راسبوتين"، دار القدس، بيروت، ١٩٧٤.
- عبد العظيم أنيس فى كتابه "علماء وأدباء ومفكرون"، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٣.
- لويس عوض فى كتابه "ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٨٧.
- رمسيس عوض فى كتابه "أبرز ضحايا محاكم التفتيش"، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٥.

رينيه ديكارت
(١٥٩٦ - ١٦٥٠م)
الشك واليقين



أشهر فلاسفة فرنسا، وأبو الفلسفة الحديثة التى فتحت آفاق الحرية والديمقراطية والاشتراكية فى العالم، وعلامة فارقة فى تاريخ الفكر الإنسانى، تأثر بها كل الفلاسفة والنقاد فى العصور التالية، بما فيها الثقافة العربية.

لم يصدر غير عدد ضئيل نسبيا من الكتب بالقياس إلى الشهرة الطاغية التى حققها. وأهم هذه الكتب : "أسس الفلسفة"، "قواعد لتوجيه العقل"، "مقال فى المنهج"، "تأملات ميتافيزيقية"، وعدد كبير من اليوميات والرسائل والنصوص والذرات غير المكتملة، نشرت مخطوطاتها مع بعض مؤلفاته بعد وفاته، ولكنها كانت مجتمعة كافية لتكون حداً فاصلاً بين عهدين أو عصرين : العصور الوسطى وعصر النهضة، بما قدمته لذات الفرد وللإنسانية من معرفة علمية تميز بين العقل والنقل، وبين الفضائل والرذائل، فى كل المجالات والأفعال، ليس فى التراث الإنسانى ما يناظرها فى القيمة والوعى، منذ وضعها ديكارت بلغته المحكمة فى النصف الأول من القرن السابع عشر، وقدم فيها واجبات الحياة الخاصة على واجبات الحياة المدنية العامة، أو علم الأخلاق على علم السياسة، مخالفاً بذلك ميكافيللى فى

كتابه "الأمير" الذى يدعو فيه لفصل الأخلاق عن السياسة، تطبيقاً لقاعدة أن الغاية تبرر الوسيلة.

ولبيان أهمية هذه الأوراق الخاصة التى خلفها، يكفى أن نذكر أن أحد الديكارتيين الإيرلنديين ويدعى ديموند لارك استطاع أن يستخلص من رسائل ديكارت ويومياته سيرته الذاتية، وتشمل حياته وأفكاره وطموحاته التى لا يرد شىء كثير عنها فى أعماله بهذه الوضوح، مثل عدم تقديره لأحد من الفلاسفة المعاصرين له، وعدم ثقته فى نصائح الأطباء. وتطلعه إلى أن توضع صورته بجانب صورة أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق.م) على أن تكون صورته هى الرئيسية، وبجانبها توضع صورة المعلم الأول.

وديكارت هنا لا يقصد بالطبع صورة أرسطو فى لوحة روفائيل المشهورة التى رسمها لمدرسة أثينا، ولكنه يقصد بها فلسفته، فلسفة أرسطو، التى أراد لفلسفته أن تكون فى مكانة مساوية لها، أو فى مقام أعلى من فلسفة أرسطو.

وفى إحدى هذه الرسائل التى كتبها ديكارت فى أواخر العمر شبه العمر شبه نفسه بسقوط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م).

ولا ريب أنه لولا ثقة ديكارت الكاملة بنفسه، وبما أسهم به فى بناء الفكر الإنسانى والحكمة الإنسانية، لما تعرض بهذا الشكل لأكبر فيلسوفين فى تاريخ الفلسفة، أرسطو وسقراط، اللذين كانت أفكارهما المثالية تتمشى مع الدين، ونقضها نقض للدين.

والحق أنه ليس ديكارت وحده الذى هَوَّن فى هذا التاريخ من شأن أرسطو أو سقراط بصفتهما من أصحاب المعرفة اليقينية، لأن الكثير من تراث هذا الماضى كان يتعرض، تحت معاول العقلانية، للهدم، خاصة فى مجال الفيزياء والفلك.

قبل ديكارت كانت الفلسفة الأوروبية تخضع لسلطتين قويتين : سلطة الكنيسة، وسلطة التراث اليوناني، دون جنوح من ديكارت إلى الخروج على الكنيسة أو الخروج على هذا التراث، ذلك أنه كان مؤمنا بالمسيحية، أو على الأقل اتخذ من هذا الإيمان درعاً يحمي بها نفسه ويحمي فلسفته، ولا يقلل كثيراً من فكر الماضي، وإن أوصى صراحة بعدم الخضوع له.

وبهذا الموقف الذى لا يتناقض فيه العلم مع الدين، أو يتنكر فيه الدين للعلم، تصدعت كثير من الأبنية الراسخة، وتحرر الفكر الإنساني بل والإبداع الأدبى من القيود التقليدية المكبلة للملكات، واستقل بنفسه وهو آمن. وعرفت الآداب والفنون والاجتماع والأخلاق كيف تعتمد على سلطان العقل فى النظر إلى الوجود، أى على التجربة والقوى الفطرية البديهية فى فحص الأشياء وفق ترتيب أو نظام أو نسق تسير عليه، وعدم الخضوع لسطوة الحس أو الخيال، فى زمن الاكتشافات العلمية والجغرافية للأصقاع المجهولة، وتجديد المعرفة الحديثة الذى أدى مع تطور الطباعة إلى مضاعفة المعارف الإنسانية.

ويكفى أن نذكر من هذه الثورة العلمية فرانسيس بيكون (١٥٦٠ - ١٦٢٦) الذى يعد أحد الفلاسفة الكبار الذين نادوا، كما نادى ديكارت بعد قليل، بتخليص العقل من الأوهام حتى يستطيع أن يتخلص من نير الماضى.

وليس هناك ما يضارع هذا التأثير فى إضاءة الفكر الإنساني فى مجالات العلوم المادية والنظرية المتصلة بالنفس والمجتمع والكون، غير نظرية التطور أو الانتخاب الطبيعى لداروين الذى احتفل العالم فى فبراير الماضى بالذكرى المئوية لمولده.

وديكارت ككثير من الفلاسفة بدأ أبحاثه بالعلوم الرياضية، وهى القاعدة الذهبية لكل فكر علمى، وأساس التفكير المنهجى الذى يقوم

على الشك الموصل لليقين ، بلا تنازل عن النزعة الصوفية وإشراقات الروح التى تسمح بالتسليم بالحقائق اليقينية، والقدرة على الاستنباط منها.

ومع هذا فإن ديكارت -تحت تأثير استخدام العقل- رفض قبول أى فكرة أو حقيقة إلا إذا كانت فى حكم البديهية المتفقة مع الفكر السليم ، ويسهل تقديم البرهان عليها. وأعتبر أن الوجود الحق رَهْنٌ بالتفكير: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، قاطعا كل يقين خارج الذات أو خارج النفس وبذلك رفع من قيمة الإرادة الفردية الدالة عنده على الكمال ، الجديرة لديه بالتقدير والمدح ، على نحو ما رفع من قيمة العقل واعتبره محك الحكم الصحيح.

والفردية والعقلانية تمثلان حجر الزاوية فى الحداثة.

فإذا رأى الإنسان من الآخرين من يخطئ ويتجاوز فعليه عدم إدانته، برد هذا الخطأ أو هذا التجاوز إلى نقص المعرفة، أو إلى افتقاد المنهج ، لا إلى سوء الطوية. والجهل التام أفضل من المعرفة الناقصة أو الآراء المحتملة.

وهناك أيضاً فى فلسفة ديكارت فضيلة كرم النفس المكتفية بذاتها ، وعدم إيثار الأنا واحتقار الآخر ، والتواضع الجم ، وخدمة الغير.

ولأن المرء لا يعرف نفسه جيدا ، ولا يهتدى إلى المعرفة اليقينية ، إلا إذا بدأ بالشك ، فإن الشك عنده مفتاح كل المعارف ، وإن كان بين الفلاسفة من رأوا بعكس ديكارت أن البدء بالشك يوصد الباب إلى اليقين ، فضلاً عن التسليم بأن العقل قد يتورط فى الخطأ ، أو يتعرض للخطأ تعرضه للصواب.

واعتماد المعرفة عند ديكارت على الفطرة الغريزية الكامنة فى النفس دفعه إلى التنديد بالمتعلمين الخاملين الذين ينخرطون عادة فى

جدل عقيم، يعتمدون فيه على الحجج المحفوظة عن ظهر قلب، أو على براهين تقليدية تعوق الوصول إلى الحقيقة، ويُفَضّل عليهم من لم يشتغلوا قط بالدراسة، ولم يخضعوا لربقة المدرسين، لأن أحكامهم على الأشياء ستكون أكثر صوابا من أولئك الذين يأخذون فى دراستهم بالقياس القديم الخالى من النقد، الذى يربط بين التصورات الظنية، ولا يأخذ بالاستنباط الجديد الذى يربط بين الحقائق اليقينية.

وعلى الجهلة كان ديكارت يرفض التلقين لأنه يعطل ملكة الفهم، ويفضل أن يضع الرسام فرشاته على سطح أبيض بلا خطوط من أن يقوم بإصلاح هذه الخطوط إصلاحاً تبدو فيه الحقيقة مشوهة.

والخطوط هنا ترمز إلى الأفكار السابقة التى يتعين محوها لتشكيل رسوم أو أفكار جديدة، كما يتعين هدم الأبنية القديمة المتهالكة حتى يرتفع البناء على أساسات جديدة.

يقول ديكارت بصريح العبارة فى كتابه "أسس الفلسفة": "إن من يستغرق فى دراسة الفلسفة التقليدية القديمة يقل استعداده لفهم أو تعلم الفلسفة الحقة - الفلسفة الحديثة".

وحتى لا يخضع مثل هذا الدارس للتلقين، يرى ديكارت فى القاعدة العاشرة من كتابه "قواعد لتوجيه العقل" أن على الدارس أن يكشف بنفسه الحجج والبراهين ولا يتلقاها من غيره، اعتماداً على فطنته الطبيعية وحدها. وبذلك يتحرر هذا الدارس من الموروثات الراسخة فى الذهن.

وهذه الفطنة الطبيعية التى تفرق بين الصحة والخطأ هى التى لم تلبث أن تحولت إلى منهج لا يكاد يخطئ، روَّضَ فيه العقل ومُرِّن على إدراك ما فى الأشياء من نظام داخلى قائم فيها.

وقد ساعد ديكارت على هذا الفهم قراءاته الحرة على مدى سنوات،

أنفقها فى مطالعة "العالم الكبير"، وفى خوض التجارب العملية المكتسبة من الأسفار والترحال، لا فى الدراسة المدرسية والجامعات، أو في اختلاطه بالآخرين في بلاده، دون أن يفقد الكامل لهذه البلاد، ولقوانينها، وعوائدها.

وقواعد هداية العقل فى كتاب ديكارت تتألف من إحدى وعشرين قاعدة لم يذكر منها فى "مقال فى المنهج" سوى أربع، الأولى عدم قبول شيء إلا إذا بدا على سبيل القطع واليقين أنه حق. والثانية تقسيم الإشكالية المطروحة إلى أجزاء لكى يتسنى تبسيطها. والثالثة ترتيب الأفكار وتدرجها من الأبسط إلى الأكثر تعقيدا. والرابعة المراجعة الكلية التى لا تغفل شيئاً من أجزاء الإشكال.

وعلى الرغم من أن ديكارت لم يصطدم بالسلطة السياسية فى عصره، كما حدث مع معاصره جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) لقوله إن الأرض كروية تدور حول الشمس، فقد تعرض فى آخر حياته لعنت ودسائس وتجنى المعادين له ولفلسفته من الجهلة والمتعالمين الذين عملوا على الانتقاص من ديكارت، وتضييق الخناق عليه بادعاءات كاذبة فى وسط تاريخى توسعت فيه السلطة السياسية فى اضطهاد العلماء والتنكيل بهم.

ولم يكن وضع رجال المسرح وما عانوه من سجن ومصادرة أعمالهم وحرق مخطوطاتهم بأقل من معاناة هؤلاء العلماء. غير أن ديكارت فند هذه الادعاءات دفاعا عن نفسه وعن حرية الفكر من أجل ألا يساء فهم فلسفته ورواجها بترجمة ما كتب منها باللاتينية إلى الفرنسية، وما كتب بالفرنسية إلى اللاتينية، مما جعله يعيش فى هولندا الأكثر حرية لئلا يعوقه عائق عن حل رسالته.

يجب أن يعيش حياة معتدلة فى هدوء الريف، بعيداً عن ضوضاء المدن، وله من الدخل السنوى الذى ورثه عن أمه وجدته ما يكفيه

للتفرغ لأبحاثه، أو للانقطاع للتفكير. ولكى يتجنب كل مقاومة له ولفلسفته أعلن فى كتابه "مقال فى المنهج" الذى ترجم إلى العربية أكثر من مرة بأنه يسعى لإصلاح نفسه، لا لإصلاح الدولة، أو إصلاح المعارف والعلوم. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى نسبة ديكارت إلى الفكر التقليدى المتحفظ، لا إلى الحداثة التى تقطع صلاتها بالماضى.

ومن الثابت تاريخياً أن الغزالى فى القرن الثانى عشر كان أسبق من ديكارت بخمسة قرون فى الاهتداء إلى المنهج العقلى فى الشك الذى كتبه فى صفحات قليلة مركزة فى كتابه "تهافت الفلاسفة"، وليس بالتوسع والعمق الذى كتبه ديكارت فى فلسفته. وعبارة الغزالى عن الشك الموصل للحق فى كتابه "ميزان العمل" : "فمن لم يشك لم ينظر. ومن لم ينظر لم يبصر. ومن لم يبصر يبقى فى العمى والضلال".

ومؤلفات ديكارت التى كتبت فى ثلاثين عاماً من ١٦١٩ إلى ١٦٤٩ اتسمت فى لغتها اللاتينية بشدة الأسر والدقة، ويمثلها "قواعد لهداية العقل و"أسس الفلسفة"، بينما اتسمت فى اللغة الفرنسية بالسمو والوضوح، ويمثلها "مقال فى المنهج" و"رسالة فى انفعالات النفس".

ويفسر البعض استخدام ديكارت للغتين بأنه باللاتينية القديمة كان يخاطب الفئة الخاصة المتعلمة، على حين كان يخاطب بالفرنسية سواد القراء.

ولأن فلسفة ديكارت لا تزال قادرة على حل كثير من المشكلات المعاصرة، فإن الكتب لا تتوقف عن الصدور عنها وعنه باللغات المختلفة.

أما فى اللغة العربية فأهم من كتب عنه وعن مذهبه منذ بدأ الوعى بقيمة الفكر والعلم فى بناء الدولة الحديثة: عثمان أمين، نجيب بلدى، محمود محمد الخضيرى، محمد مصطفى حلمى، يوسف كرم، طه حسين، على العنانى، إبراهيم بيومى مدكور، مراد وهبة، عاطف

العراقى، مجدى عبد الحافظ، وائل غالى، وغيرهم كثير.

وربما كان أشدهم تأثيراً فى الثقافة العربية طه حسين لأنه لم يقف عند حدود التعريف به وبفلسفته في اللغة العربية، وإنما كان أول من طبق منهج ديكارت فى الشك فى كتابه "فى الشعر الجاهلى" ١٩٢٦ الذى أثار ضجة عارمة بسبب تخلصه فى دراسته للشعر والنثر من كل ما جاء فى المرويات والكتب من آراء ومعتقدات سابقة، على الدارس أن يتحاشاها ولا يخضع لها.

كما تضمن عدد أكتوبر - نوفمبر ١٩٩٦ من مجلة "القاهرة" ملفاً عن ديكارت أعد بمناسبة مرور أربعمائة عام على مولده، شارك فى تحريره عدد كبير من الكتاب والمترجمين المصريين والعرب.

جون لوك
(١٦٣٢ - ١٧٠٤م)
السياسة والأخلاق



نشأ مبدأ التسامح فى الفكر الإنسانى مع التسليم بالحقوق الطبيعية للإنسان، ونسبية المعرفة، وهذا يعنى أن المعرفة والحقوق الطبيعية للإنسان ليست ملك أحد يستأثر بها وحده دون غيره، وليست أيضاً حكراً لأحد، ولا ينبغى أن تكون أصلاً محل خلاف أحد، وإنما تعنى احترام العلم والعقل، والعلم والعقل يقبلان النقد.

ويرتبط هذا كله بالدولة المدنية التى تفصل الدين عن الدولة، وتقوم على مبدأ المواطنة والديمقراطية والحرية التى تتفق عليها كل المواثيق الحديثة فيما يعرف بمصطلح "التسامح". ومبدأ التسامح يشمل علاقة الدولة والمؤسسات الدينية بالأفراد وليس فقط الأفراد فيما بينهم. وعلى هذا الأساس يتساوى الناس، ويحق لكل فرد إبداء رأيه الخاص المخالف لرأى الآخر، ولا يتعرض للإدانة من أحد بأى شكل من الأشكال. وليس خافيا على أحد أنه لولا نقص البشر لما احتاجت الإنسانية فى مسيرتها المتواصلة إلى هذا المبدأ حتى تصل به، أو على الأقل تقترب به من الكمال.

وبين أعلام عصر التنوير الذين صاغوا هذه الرؤية، وخاضوا المناقشات للدفاع عنها، يعد جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) من عبر

عن هذه الفلسفة، ووضع عنها الرسائل ضد الحكم الدينى المطلق الذى تمسكت به الكنيسة، ومنح الدولة حق استخدام القوة فى تحطيم كل القيود التى فرضها البابوات، كما رفض أن يشغل الملك منصبه بالتفويض الإلهى الذى لا تملك المجالس النيابية معه حق سؤاله عما يتخذ من قرارات، على نحو ما لا يستطيع الأبناء سؤال الأب أو مراجعته، بحكم العلاقة الأخلاقية القائمة بينهما.

ذلك أن الملك يتولى منصبه بعهد وميثاق بينه وبين الشعب، فى علاقة سياسية وليست أخلاقية. وبالعلاقة السياسية هذه يشرف الملك على حفظ الحقوق الطبيعية، ممثلة فى الأمن والملكية الخاصة والمعتقدات، والمساواة، والحرية، باعتبارها حقوقا مقدسة يكفلها القانون الوضعى. أما إذا تولى الملك الحكم بغير إرادة الناس، فإنه يكون فى الحكم المدنى مغتصباً، استولى على ما هو حق للآخرين، بل ويعتبر طاغية خرج على القانون.

وليس هناك حكم أو حكومة إلا برضاء الشعب. فإذا لم يتحقق هذا الشرط، أو هذا التراضى بين الحكومة والشعب، يكون من حق الشعب عزل هذه الحكومة، كما يحق له عزل الملك الطاغية، لأن العلاقة التى يحكمون بها علاقة سياسية بحتة، تخالف علاقة الأبناء بالآباء التى لا يحق فيها للأبناء عزل الأب أو التمرد عليه، حيث إن علاقة الأبناء بالآباء كما سبق، علاقة أخلاقية، وإن سمح جون لوك للأبناء، إذا بلغوا سن الرشد، أن ينفصلوا ويستقلوا عن الأب. وجوهر هذه المعانى أن من يأخذ فى الحياة شيئاً بالقوة، فإنه يصبح مرغما على إعادته إلى صاحبه فوراً. والإنسان ملزم أيضاً بالمحافظة على البشر، وليس المحافظة فقط على نفسه؛ ولأن الإنسان مملوك لله الذى خلقه، فإن الانتحار فى نظر جون لوك مرفوض ومحرم.

والملكية الخاصة أو الملكية الفردية، عند جون لوك، هى كل ما

يختلط به أو يضاف إليه جهد الإنسان، أو جهد الذات وإرادتها، مثل الثمار التى تقتطف من الأشجار، والأسماك التى تصطاد من البحار والمحيطات، والمياه التى تعب فى الجرار من الأنهار، والأرض المستزرعة وغيرها... إنها ملك خاص لمن قام به، لا يسأل عنه أو ينازع فى ملكيته أحد أخر من البشر. ولم يفرق جون لوك فى مجال هذه الحقوق بين الحياة الطبيعية والحياة المدنية.

طرح جون لوك هذه الأفكار وغيرها حماية لحقوق الإنسان، قبل أن تتسع آفاق فكرة التسامح والعقد الاجتماعى وحكم الشعب على يد الفلاسفة والثوار الذين أتوا بعده، وأشهرهم : فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨)، وديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)، وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)، وجون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣).

وقبل جون لوك، وعلى مدى العصور الوسطى التى انتشرت فيها العرافة والسحر بصورة بالغة، فقد كانت القاعدة السائدة حتى منتصف القرن الخامس عشر هى التعصب للمعتقدات الدينية، وعدم التسامح مع المذاهب والأديان الأخرى.

وكان لمارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٤٥٦) دوره فى التمهيد للتعامل الحر مع الآخرين بالإقناع لا بالقوة، مقدراً للآخرين حقهم فى الإيمان بما يؤمنون به، فهم أحرار فى اعتناق أى عقيدة لأن الله، كما يقول جون لوك، لم يفوض أحداً لفرض دين معين على غيره، أو بمنحه السلطة لهذا الغرض.

وبكلمات شديدة الوضوح طالب مارتن لوثر بالكف عن إدانة الملحدين، رغم إدراكه لخطورة هؤلاء الملحدين بالنسبة للدولة، متأثراً بلا شك بدعوة السيد المسيح للمحبة بين البشر، ودعوة الفلاسفة للعقلانية. طالب مارتن لوثر أيضاً بإلغاء محاكم التفتيش.

ولأن جون لوك درس فى المراحل المبكرة من حياته العلمية اللغات

القديمة، وقرأ بها المؤلفات اليونانية واللاتينية، فقد كتب مؤلفه "رسالة فى التسامح" باللغة اللاتينية، فى هولندا، بعيداً عن وطنه إنجلترا، فى عام ١٦٨٩.

وعندما هوجم على قوله فى هذه الرسالة أن الدين لا يمنح صاحبه حق إدانة الآخر، داعياً إلى استخدم العدل عكف من جديد فى عام ١٦٩٠ على تأليف رسالة ثانية عن موضوع التسامح نفسه عنوانها "رسالتان فى الحكم" وبعد نحو سنتين فى عام ١٦٩٢ وضع رسالة ثالثة عنوانها "مقال عن العقل البشرى"، وكانت هناك رسالة رابعة شرع فى كتابتها، ولكنه رحل قبل أن يتمها. وإذا أضفنا إلى هذه الكتب كتاب "التربية"، وآخر عن "معقولية المسيحية" اكتملت أمامنا مؤلفات جون لوك.

ولا شك أن الظروف السياسية التى عاصرها جون لوك، وأعنى بها الحرب الأهلية بين الملك شارل الأول البرلمان، والتى انتهت بإعدام الملك فى عام ١٦٤٩، هى التى أدت من جهة إلى اتخاذ موقفه التاريخى عن التسامح وإن لم يستند إلى التاريخ، ومن جهة مقابلة إلى الدفاع عن الحرية، وسيادة الشعب والحياة النيابية التى تقلص سلطة الملك، وتقيد حكمه المطلق، وهى أساس التنظيم السياسى الديمقراطى الذى ينبع من مصلحة المواطنين، ولا يجحف حقوقهم الطبيعية الملازمة للذات البشرية.

والفصل أو التفريق بين السياسة والأخلاق نادى به جون لوك، يتخطى المفاهيم التقليدية لفلاسفة اليونان، كما أنه يتخطى الفلسفة الإسلامية التى نطالعها، على سبيل المثال، فى كتاب "سراج الملوك" لأبى بكر الطرطوشى، أو فى كتاب "الذهب المسبوك فى نصيحة الملوك" للغزالى فى القرن الحادى عشر، وغيرهما كثير ربطوا السياسة بالأخلاق.

والحق أن ليس جون لوك وحده الذى فصل بين السياسة والدين، وإنما اتفق على هذا الفصل كل فلاسفة عصر النهضة والعصر الحديث، الذين نظروا للسياسة بعيداً عن الأخلاق. ويرد إلى الذهن مباشرة مكيافيللى (١٤٦٩ - ١٥٢٧) وذلك فى إطار الثورة على القديم. وعلى الرغم من أن مجموع الأفكار التى عبر عنها جون لوك أفكار إنسانية متقدمة، فلم يكن نظره للمرأة على مستوى هذه الأفكار، أو كما نجد عند فيلسوف آخر مثل جون استيوارت مل، لم يفرق فى حديثه عن الحرية بين الرجل والمرأة.

كانت نظرة جون لوك إلى المرأة، كنظره إلى الرقيق، نظرة دونية، تساير أو تتطابق مع نظر فلاسفة اليونان والرومان القدماء، ومع فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى وعصور الإقطاع، التى اعتبرت المرأة تابعة للرجل، تفتقد ملكاته، ومن ثم يتعين ألا تتمتع، مثلما لا يتمتع الرقيق، بحقوق سياسية ويقتصر دور المرأة عند جون لوك على الزواج والإنجاب حفظا للجنس البشرى.

وحياة جون لوك تنقسم إلى مراحل، تبدأ المرحلة الأولى من ميلاده فى قرية سومرست حتى سن الرابعة عشرة فى عام ١٦٤٦، تليها مرحلة ثانية انتقل فيها إلى لندن لاستكمال دراسته فى مدرسة وستمنستر فى سن العشرين فى عام ١٦٥٢، انتقل بعدها إلى أكسفورد لدراسة الطب بمنحة من كلية المسيح. غير أن دراسة الطب لم تستغرقه استغراقا كاملا، بسبب شغفه بدراسة الفلسفة التى بدأت فى عام ١٦٦٢، وهو على مشارف الثلاثين.

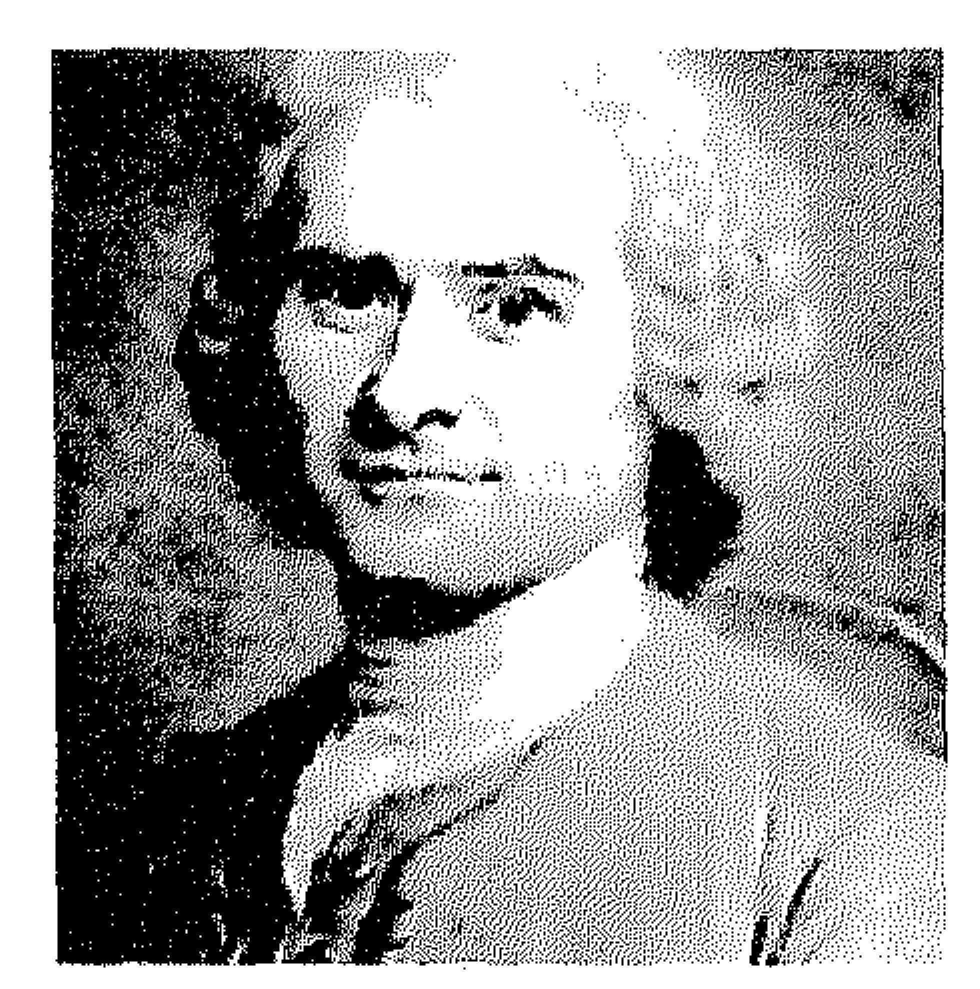
وتحت تأثير هذا الشغف رفض جون لوك، بعد تخرجه، الوظائف التى عرضت عليه سواء فى مجال الطب أو الدبلوماسية، حتى لا تصرفه عن الفلسفة التى أدرك حاجة الجيل المعاصر إلى معرفة موضوعاتها أو مشكلاتها الأساسية المتصلة بالحياة المدنية التى أجاد

جون لوك قراءتها فى ضوء مطالعات واسعة فى التراث الإنسانى القديم والحديث، وإن كان تأثره بالحديث أكبر من تأثره بالتراث القديم.

وعلى رأس هذا التراث الحديث ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠) الذى يذكر جون لوك أنه حرره من الغموض الذى كان يلازم كتاباته، وجعله بفلسفته الواضحة يقبل بشهية مفتوحة على المسائل الفلسفية.

ولكتاب جون لوك "رسالة فى التسامح" أكثر من ترجمة عربية، أهمها بلا شك ترجمة عبد الرحمن بدوى عن اللاتينية، وصدرت عن دار الغرب فى ١٩٨٨، وترجمة منى أبو سنة عن الإنجليزية وصدرت فى المشروع القومى للترجمة عن المجلس الأعلى للثقافة فى ١٩٩٧. ومن أهم الكتب العربية المؤلفة عن جون لوك كتاب عزمى سلام الذى صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب فى سلسلة المئويات فى ٢٠٠٦.

جان جاك روسو
(١٧١٢ - ١٧٧٨م)
الطبيعة والحضارة



لا تستطيع المجتمعات الإنسانية أن تحيا حياة مستقرة ما لم تكن هناك قواعد عامة تنظم العلاقة بين الشعب ونظام الحكم، وهو ما يعرف فى الأدبيات العلمية باسم العقد الاجتماعى الذى يحمى حرية الفرد من سطوة السلطة أو طغيان الأغلبية.

وعلى كثرة ما كتب عن هذا العقد منذ اليونان إلى ما بعد العصور الوسطى، فإن أنضج من صاغه بين المفكرين والفلاسفة فى أنحاء العالم جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) الذى ليس غريباً عن الثقافة العربية، فقد ترجمت بعض كتبه إليها، وأهمها "أحلام يقظة جوال منفرد"، ترجمة وتعليق ثريا توفيق الذى صدر عن الدار القومية فى ١٩٦٤.

كما ألفت عنه فى العربية عدة كتب أولها كتاب محمد حسين هيكل " جان جاك روسو حياته وكتبه" الذى وضعه فى العشرينات من القرن الماضى، وصدر مراراً عن دار المعارف، ويذكر فيه هيكل أن ما حببه فى روسو نزعته الشرقية التى تتمثل فى إعلاء الطبيعة، واعتبارها منبع كل خير وجمال، وهى فكرة أساسية فى فلسفة روسو، تأثر بها هيكل فى مؤلفاته. وفى المكتبة العربية أيضاً كتاب " جان جاك

روسو" من تأليف سامى الدهان، صدر فى سلسلة اقرأ سنة ١٩٥٩، يتناول فيه المؤلف حياة جان جاك روسو كإنسان ومناضل اشتراكى ديمقراطى عاش مع الشعب، وعانى ما عانى من الآلام والشرور البشرية، حتى أن الثورة الفرنسية حين اندلعت فى ١٧٨٩، بعد رحيل روسو، اتخذت من آثاره إنجيلا تقاوم به الإقطاع والاستبداد، وتقوض الملكية.

وكان روبسبير أشهر رجال هذه الثورة التى تناقضت حوله الآراء يعد نفسه تلميذاً له. قرأه جيداً، وتشبع بأفكاره فى الديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان واحترام الدين. ومن الكتب المهمة أيضاً فى العربية كتاب "ألعقد الاجتماعى لجان جاك روسو" بقلم حسن سعفان، صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب فى ١٩٩٥.

أما المقالات والفصول التى كتبت عنه فى الثقافة العربية فليست بالقليلة، وفى مقدمتها ما كتبه لويس عوض عنه فى كتابه "دراسات فى النظم والمذاهب" كتاب الهلال، ١٩٦٧، ومقال على أدهم فى كتابه "شخصيات تاريخية من سقراط إلى راسبوتين" دار القدس، ١٩٧٤، ومقال محمد لطفى جمعة فى كتاب "فى الأدب والنقد" عالم الكتب ٢٠٠٠.

وتفيض المكتبة الغربية بالكتب وفصول الكتب عن جان جاك روسو، الذى يمثل اتجاها مخالفا لاتجاه دعاة التنوير فى عصره، الذين دافعوا عن المجتمع التجارى والصناعى الجديد، كما يخالف دعاة التخطيط الذين نادوا بحكم المستبد العادل.

اختلف جان جاك روسو مع هؤلاء وأولئك، وطرح رؤياه فى تحسين وضع البشرية بصورة اتفق معه فيها عدد من كبار الفلاسفة والمبدعين المعاصرين له والتالين عليه، فى الشرق والغرب، اتخذوا نفس موقفه، نذكر منهم ليوتولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠) الذى أبدى

سخطه الشديد على مادية الحضارة العربية، واستعار من روسو عنوان "كتابه الاعترافات" الذى يروى فيه تجاربه الروحية، وتحوله إلى الدين، ويرى كثير من الباحثين فى أعمال كل من هيكل وكانت وماركس وسارتر ما يتفق مع روسو.

وعلى كثرة قراءات جان جاك روسو فى الفلسفة والأدب والتاريخ التى جابت الثقافات والعصور المختلفة، فإن البذور الأولى لثقافته ووعيه بالحرية والعدالة والديمقراطية، التى أذكت خياله وشعت النور فى علقه، كانت من غرس أبيه، إسحق روسو، الذى كان بعد وفاة زوجته بالنسبة لابنه الأب والأم إلى سن العاشرة، وذلك قبل أن تتسلمه سيدة فى الأربعين قامت بتربيته، وتعلق بها جان جاك تعلق العاشق بمعشوقته.

ويروى عن هذا الأب الذى كان صانع ساعات ومعلم رقص أنه كان يقطع الليل كله مع ابنه الصغير فى قراءة الروايات والتراجم، ولا يهجعان إلى النوم إلا بعد أن تشرق الشمس.

مع هذا الأب طالع الطفل مسرحيات موليير، وكتاب المؤرخ اليونانى بلو تارك عن العظماء الذى يتضمن سير مشاهير الرجال فى روما وأثينا. وظل هذا الكتاب فى حوزة جان جاك لا يفارقه منذ الطفولة حتى الشيخوخة، لا يمل القراءة فيه.

ولا يقلل من هذا الغرس المبكر الذى يرجع الفضل فيه إلى هذا الأب، ما اكتسبه جان جار روسو بعد ذلك بنفسه من خبرة عملية بالحياة والأحياء، فى نزهاته مع رفقة الشباب، وفى تجواله المنفرد على الأقدام فى البلاد، ومن قراءاته الواسعة التى مكنته من أن يستخلص منها أقصى ما يمكن أن تهبه له من حقائق، ومن اتساع الآفاق التى انبسطت أمامه.

وأكثر من قرأ لهم جان جاك روسو فى هذه المرحلة من إنتاج بناة الحضارة الحديثة جو نلوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) صاحب الرسائل الثلاث الشهيرة فى التسامح التى كتبها فى سنوات ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩٢، مدافعا فيها بحرارة عن الحقوق المدنية.

وتمثلت نقطة البداية لجان جاك روسو فى إعلان نشر فى صحيفة أدبية عن مسابقة تنظمها أكاديمية ديجون فى ١٧٥٠ عن دور العلوم والفنون فى الأخلاق : هل تفسدها أم ترقى بها ؟! فلم يكد جان جاك أن يقع نظره على هذا الإعلان حتى اندفع للمشاركة فى مسابقتها بإعداد بحث طويل فاز به بالجائزة.

وبقيمة هذه الجائزة التى حصل عليها تمكن جان جاك روسو من اقتناء كل ما يريد من كتب يرجع إليها الفضل فى اهتدائه إلى الفلسفة التى آمن بها وعبر عنها بأسلوب عاطفي يرف بالشاعرية، وخلاصة هذه الفلسفة التي مهدت بمنحاها الذاتى لازدهار الرومانسية فى القرن الثامن عشر، أن الإنسان خير بالفطرة، والفطرة مرادفة للرحمة، وهى سابقة على التفكير العقلانى الذى يتجلى عادة عند الحاجة، ويعد مظهراً من مظاهر الوحدة الاجتماعية. وكم كان روسو يحن لهذا الزمن الماضى الذى يفيض بالبراءة، لا يعرف الملكية الخاصة، أو التنافس أو العنف. غير أن المجتمع المدنى الحديث لم يلبث أن أفسد هذه الفطرة، وعمل على التفريق بين البشر بسبب هذه الملكية الخاصة التى تؤدى إلى عدم المساواة. وبثروة الأغنياء يولد الترف الذى تنشأ عنه شرور الصراع نتيجة استعباد الأغنياء للفقراء. وإذا فقد الإنسان، تحت ضغط هذه الفوارق، حريته فقد بالتالى إنسانيته وحقوقه وواجباته جميعا. بذلك يتحول الفردوس الأرضى فى الحياة المدنية إلى وهم مزيف باختفاء الرحمة بين البشر، وارتفاع الحواجز بينهم.

وعند جان جاك روسو أنه إذا زاد ما يحصل عليه الإنسان عن حاجته الأساسية اعتبرت هذه الزيادة سرقة اجتماعية. ولتجنب هذا الوبال لا معدى عن العودة إلى الطبيعة من أجل المحافظة على فضائل الإنسان الفطرية، كالصدق والطيبة والبسالة، التى تفوق فى القيمة وفى صلاح المجتمع والحضارة التى تفتقد الحكمة، وإن لم يستطع روسو أن ينكر أن فى الحضارة ما يستحق التقدير، مثل العلم والفن والكتابة.

وللمحافظة على هذه الفضائل الفطرية يتعين فى نظر روسو أن تصبح الأرض ملكا للبشر، وهذا ما حاولت الثورة الروسية على يد لينين أن تحققه بإلغاء الملكية الخاصة للأرض إلى الأبد، وبأن تكون ثمرات الأرض للجميع، ويتم تربية الأطفال وفق السنن الطبيعية، لأن التخلى عن هذه السنن، وإحلال الأوامر الصارمة محل الحرية الفطرية، فى هذه التربية، يؤدى إلى نشوء العبيد أو الطغاة. وروسو يمقت كل أشكال الرق والعبودية تمسكاً بمبدأ المساواة. ولتحقيق هذه الحياة أو هذا الحلم فى ظل الطبيعية استقال روسو من عمله فى البنوك، وهجر المدينة.

وكتاب "العقد الاجتماعى" لجان جاك روسو يحمل هذا المضمون الذى يؤكد أن الحياة الاجتماعية الصحيحة هى التى يتراضى عليها البشر بإرادة حرة، ولا تقتصر على الجانب المادى فقط، وإنما تشمل الأبعاد المادية والروحية فى آن واحد.

ولأن "العقد الاجتماعى" الذى أصدره جان جاك روسو مع كتاب "إميل" فى ١٧٦٢ خرج على الأوضاع السياسية القائمة فى فرنسا، فقد تنبهت السلطة إلى أن الكتاب الأول ضد الحكم، والثانى ضد الدين، فتعرض جان جاك روسو للاضطهاد من الحكومة والكنيسة معاً، مما اضطره إلى الرحيل فى ١٧٦٦ إلى انجلترا، متخفياً وراء أسماء

وهمية، فراراً من هذه المضايقات فى السياسة والدين التى تفرض الطاعة العمياء باعتبارها أم الفضائل، من لم يلتزم بها إزاء السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، لا يمنح شرف المواطنة، ويلقى جزاءه عن هذا الإثم فى الأرض والسماء.

ولم يكن مبدأ الطاعة العمياء يقتصر على السياسة والدين، بل كان يشمل وجوه الحياة بما فيها التعليم فى كل مراحله. وفى إنجلترا بدأ هذا الطريد كتابة اعترافاته المليئة بالموبقات التى كان على يقين بأن أحداً لم يجرؤ على الادعاء بأنه أفضل منه. وبعد خمس سنين من الغربة عاد جان جاك روسو إلى بلاده فى سنة ١٧٧٠، وأخذ يستكمل كتابة هذه الاعترافات الشهيرة، دون أن يكون قد تخلص من الآثار النفسية الحادة التى عانى منها من جراء هذا الاضطهاد، فاختل عقله فى السنين الأخيرة من حياته، وتفاقمت عليه العلل.

وتحت تأثير مشاعر الألم والتأذى والمرض والتخليط توفى جان جاك روسو عن ستة وستين عاماً، ودفن فى مدافن كنيسة سانت جنييف بباريس.

وكان آخر أعماله كتاب "أحلام يقظة جوال منفرد" الذى يتألف من عشر جولات، استغرق تأليفها من ربيع ١٧٧٦ إلى ما قبل وفاته بقليل فى ١٧٧٨، ويكشف فيه روسو عن كثير من خواطره وخلجاته، ومن جوانب الضعف والقوة والبساطة والتناقض فى نفسه، وعن أيام المجد والسعادة التى عاشها، وأيام الذل والاضطهاد والشقاء التى نزلت به.

وبقاء اسم جان جاك روسو فى العالمين، وغياب كل الأسماء السياسية والدينية التى اضطهدته، يعنى أن قوى القهر والظلام التى أرادت قطع الطريق على الدولة المدنية الحديثة القائمة على العقد الاجتماعى لتثبيت الدولة الدينية، لن تستطيع أن تنتصر غير

انتصاراتها المؤقتة.

وعلى الرغم من قوة حجة جان جاك روسو فإن الدعوة للعودة إلى الطبيعة، التى تضع المدنية والحضارة فى تناقض معها، يجب أن ينظر إليها فى إطارها التاريخى وأبعادها الموضوعية، وليس فقط كحلم مثالى أراد روسو من ورائه أن تحتفظ النفوس بنقائها وطهارتها، كما أراد مثله فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ولو استطاعت الحداثة وما بعد الحداثة التى تأخذ بالتعدد أن تلتمس من الطبيعة فضائلها الخلقية، كإعلاء الذات الفردية، من غير أن تتنكر للمدنية التى تذوب فيها فردية الفرد، فإنها تكون جمعت فى بناء واحد كل الفضائل الأخلاقية التى يتطلع إليها جان جاك روسو : إعلاء الفرد وتقديس الجماعة، أو التوفيق بين حرية الفرد و حرية المجتمع. وهذا ما يسعى إليه الفكر الإنسانى والفعل الإنسانى فى عصوره الحديثة.

ومن المسلم به أن هذه الرؤية المؤمنة بالمدنية، المناهضة لرؤية جان جاك روسو، لم تكن غائبة عنه، لأنه فى عقده الاجتماعى، وهو بمثابة دستوره، لا يرفض المجتمع المدنى على إطلاقه.

والدليل على ذلك أنه كان ينظر إلى هذا المجتمع كخطوة تالية، أو خطوة متقدمة للمجتمع الطبيعى الذى كان النبلاء يملكون فيه الأرض وما عليها من الزرع والمراعى والأقنان، ليس بالقوة ولكن بالوثائق والمستندات، أى بالتشريع والقانون.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه لم يكن خافياً على جان جاك روسو مصاعب الديمقراطية التى يشترك فيها الشعب بأسره فى الحكم، لا بمجرد الوكلاء عنه، الذين يفوضون لهذه الشئون، خاصة فى المجتمعات الحزبية والمتفاوتة الطبقات.

غير أن كفة الطبيعة كانت بالنسبة لجان جاك روسو هى الراجحة. أما انعدام الأخلاق والفساد فينسبه إلى السلطة المدنية غير الشرعية

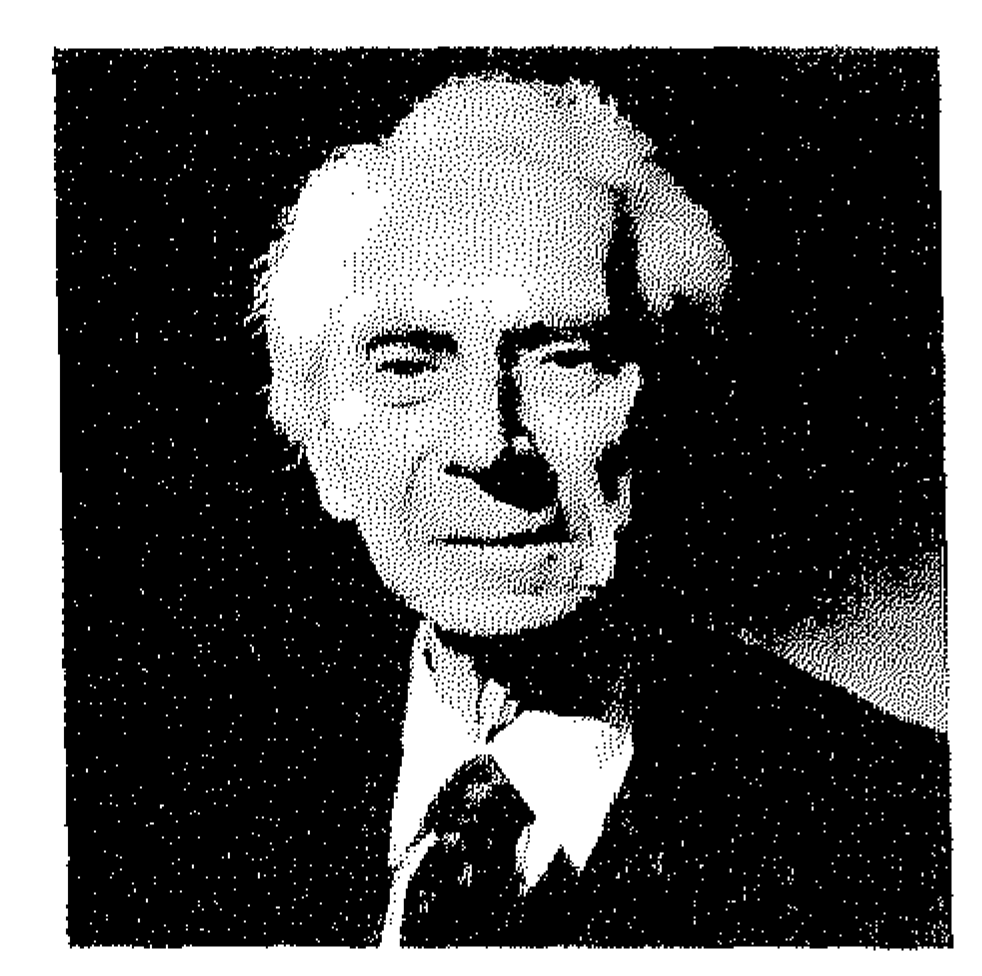
التى تأتى بالقوة لا بالاتفاق العام بين الناس، ويفتقد فيها المرء حريته ووجهه الحقيقى. والحكومات عند جان جاك روسو ثلاثة أنواع: حكومة شعبية فى دولة ديمقراطية، وحكومة أرستقراطية منتخبة من الصفوة، وحكومة ملكية وراثية أو ملكية مطلقة تتركز فيها السلطة فى قبضة حاكم واحد.

وواضح أن روسو مع الحكومة الديمقراطية لأنها أكثر الحكومات حرصاً على التطور. وبهذه الرؤية الإنسانية المتحررة التى تعلى من الطبيعة والقوانين، بغير تناقض مع المدنية، يظل اسم جان جاك روسو حيا فى ضمير المثقفين فى العالم جيلا بعد جيل، لأنه قدم فى الفكر والإبداع ما يخدم الإنسانية ويرتقى بها، ولا يقف بها عند حدود معينة.

براتراند راسل

(١٨٧٢ - ١٩٧٠م)

العقل والتسامح



للديمقراطية الغربية تاريخ طويل بدأ فى أثينا قبل الميلاد، مع المدينة اليونانية فى عصر بركليس (٤٩٥ - ٤٢٩ق.م) الذى اتسم بالتسامح فى التعامل مع الأجانب والغرباء، وإن اقتصر مفهومها حينذاك على الطبقات الراقية والحاكمة فى المجتمع.

ودون أن نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها أو عن منطقها الداخلى، فإن ما يقوله أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) من أن التناقض لا التطابق هو سبيل الصواب الذى تدرك فيه الحقيقة بالفكر، والحوار يعتبر من العناصر الفكرية الأساسية التى اندمجت فى الحضارة الغربية فى بحثها عن مجتمع العدل والحرية.

ومع الدولة الرومانية خاصة فى عصر شيشيرون (٨٢ - ٤٣ق.م) ثم أوغسطس (٤٣ ق.م - ١٤م) نضجت هذه الديمقراطية التى أكدت التواصل بين الأجيال. ومنحت الجميع حق المواطنة، وآمنت بأن جانبا من الحق يكمن فى كل وجهة نظر، واضعة فى الاعتبار رأى الأقلية إزاء الأكثرية.

ويقدم سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ق.م) الذى تأثر مثل أفلاطون بالفلسفة

المصرية القديمة وفلسفات الشرق نموذجاً رفيعاً لهذه الديمقراطية فى التعامل مع المعارضين من أفراد الشعب.

ثم تواصل هذا النضوج عبر العصور حتى العصر الحديث. وبالتحديد فى القرن الثامن عشر الذى يعد - بعد ركود العصور الوسطى - أنضج العصور بذخيرة الفكر الإنسانى.

وخلال هذا التاريخ تنوعت أبنية الديمقراطية، وتعددت اتجاهاتها فى الأقوال والأفعال، بحسب العالم الزمانى والمكانى الذى تتجلى فيه، ويفرض معانيه ودلالاته على نصوص هذه الأبنية، وبحسب قربها أو بعدها عن الحياة العامة، ومدى ما تنطوى عليه من حرية الفكر الفردى والجمعى.

وللأهمية البالغة التى تمثلها الديمقراطية فى الحياة يندر أن تجد كاتباً أو مفكراً له شأن لم يتناولها أو يعرض لها فى أعماله، سواء كان ليبرالياً أو يسارياً، إما بشكل مباشر أو داخل إنتاجه، وفى مقدمته بالطبع من بهم ظمأ للحقيقة والعدالة.

إن الدفاع عن حرية الرأى والمعتقد والعمل والتجمع والتنقل وغيرها من الحريات لا تتوفر إلا فى ظل الديمقراطية. وهى عند هؤلاء الكتاب والمفكرين المرادف للعلمانية والمدنية والقانون والتشريع وحقوق الإنسان والدستور.

وبرتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) أحد المفكرين والعلماء الذى خاضوا فى كتبهم ومقالاتهم وخطبهم وأحاديثهم الإذاعية غمرات الديمقراطية فى ضوء المعارف الفلسفية والتجارب السياسية المختلفة التى حصلها من التراث الإنسانى، منذ كان فى الخامسة عشرة من عمره، أو اتصل بها فى قراءاته المتبحرة فى التاريخ والفكر الحديث.

ويذكر الذين كتبوا سيرة راسل أن قدرته على التحصيل كانت

قدرة خارقة، فما كان يستغرق معرفته للدارسين سنوات كاملة لم يكن يأخذ منه غير شهور قليلة، فضلاً عن أنه فى حداثته كان يقرأ العلوم الرياضية والفلسفات بأربع لغات : اللاتينية والفرنسية والألمانية والإيطالية، إلى جانب لغته الأم الإنجليزية. ويبدو أن أسرة راسل كانت تتمتع بهذه الملكة فى التركيز الذهنى وإتقان اللغات، إذ إن جده اللورد جون راسل الذى تولى رئاسة الوزراء فى عهد الملكة فيكتوريا، كان يجيد الخطابة بثلاث لغات : الفرنسية والإسبانية والإيطالية، بالإضافة إلى الإنجليزية. وكان أيضا، كما يقول برتراند راسل عنه، يؤمن بالديمقراطية.

وعن قدرة برتراند راسل على الكتابة يقول الكاتب الأسترالى ألان وود فى كتابه عنه الذى صدر فى نيويورك فى ١٩٦٨ إنه لم يكن يشطب كلمة واحدة مما يكتبه، أو يعيد كتابه شيء من كتاباته.

وإذا كان لكل مذهب ما يعرف بالجور أو الأساس الذى ينهض عليه، فإن الديمقراطية عند برتراند راسل تقوم على دعامتين :

الدعامة الأولى : العقل كمقياس دقيق للتفكير السليم الخالى من الجهل والخرافة.

والدعامة الثانية : هى التسامح كقيمة أخلاقية للسلوك تعبر عن التعدد فى الكون وقبول الحوار، أى قبول النقد، والاعتراف بالنسبية لا المطلقات، وبأن الحقيقة الجزئية تمثل نفسها ولها حقها الذاتى وصدقها الخاص بها كحق العلم بالأشياء الكلية البعيدة مثل علم الفلك.

والعقل عند برتراند راسل بهذه الصفة ليس العقل اليقينى الجازم، ولكنه العقل المتسائل الذى يرى العالم الواقعى فى وجوده المادى، ويتشكك حتى فى البديهيات، دون أن يتخلى عن المنطق الرياضى، حتى لو باء بالفشل.

والمنطق الرياضى المحكم الذى يخضع للقواعد والنظام يتراءى فى أسلوب برتراند راسل الذى توزن فيه العبارة بالدرهم والمثقال، وفى إطار هذا المفهوم يقف برتراند راسل مع الحافز الفردى الذى تتفتح فيه المواهب الفطرية بالإبداع والابتكار مع المحافظة على التمسك الاجتماعى.

أما إذا أدت الفردية إلى خلخلة التماسك الاجتماعى فإنها تغدو نقيصة، وراسل يريدها أن تكون فى إطار عقد اجتماعى، مصدر قوة وحفز للمجتمع. ولكى تكون الفردية على هذا النحو لابد أن ينتفى فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

ولأن الخلق والابتكار يحتاجان إلى تفرغ كامل، مدح برتراند راسل الكسل، وذلك بمطالبته بتخفيض ساعات العمل حتى يتمتع الإنسان بهذا التفرغ الذى عده الكاتب المصرى ألبير قصيرى لازما للتأمل، وعده فيلسوف الشباب المعاصر لراسل، هربرت ماركيور، فرصة الإنسان لاستعادة ذاته واكتمال شخصيته. كما مدح راسل الإسراف فى الإنفاق لما يؤدى إليه من نفع للآخرين، بينما يؤدى التقتير والادخار – على عكس ما يرى رجال الاقتصاد – إلى القحط والبطالة.

وراسل يريد دائماً للإنتاج أن يزيد على الاستهلاك، ويدعو من أجل الغاية نفسها إلى تحديد النسل. وعلى الرغم من عمق القضايا التى يطرحها برتراند راسل فى العلوم والمنطق والفلسفة والأخلاق، وتكاد تشمل كل شيء، فإنه لم ينفصل أو يبتعد أو يعلو على مستوى العقلية العامة، أو عن رجل الشارع الذى كان راسل ينزل إليه ويقف معه على الأرصفة، ويناقشه مناقشة الند للند، حتى يستطيع أن يحدق نظره فى العالم، مهما يكن هذا الشخص بسيطاً من غمار الناس.

ومعظم الذين كان راسل يتحاور معهم بلا سابق معرفة كان يصل

معهم على وجه السرعة إلى درجة عالية من التفاهم. ويرجع السبب فى وضوح كتابات راسل وسهولة فهمها إلى أنه منذ صغره كان محباً للبشر، يحمل مشاعر طيبة للآخرين، ويتلهف على عقد المودات معهم، ويولى الصداقة مكانة أثيرة فى نفسه ما لم يشبها سوء الفهم أو الخلافات الشخصية.

ويرى علماء النفس أن الكلف بإنشاء العلاقات الحميمة مع الغير تعنى الوفاء أو الإخلاص المزدوج للذات والآخر فى آن واحد. وبفضل تمشى راسل مع العقلية العامة، ودماثته فى الحوار مع معارضيه حتى لو كانوا أنصاف متعلمين، أتت شهرته الكاسحة فى أوروبا والعالم، ووصف بأنه أحكم رجل فى زمنه، وإن كان تقديره لنفسه ولما أضاف من حكمة أقل كثيراً من تقدير العالم وتعظيمه له.

وليس هناك مؤشر يومئ إلى "حكمة" راسل الفائقة غير أنه كان يعرف جيداً ما هو بالضبط الأهداف الإنسانية التى يتعين عليه أن ينافح عنها، وما هى مواطن الضعف والسوء والقبح التى يتعين مناهضتها والتنديد بها.

وتجدر الإشارة إلى أن الثقافة المصرية لم تتخلف أو تقصر فى تقدير برتراند راسل، بما كتبت عنه أو ترجمت له فى اللغة العربية من كتب ومقالات، اعتمدت على بعضها فى كتابة هذه الصفحات، وفى مقدمتها مقالات لويس عوض وزكى نجيب محمود وصلاح عبد الصبور، ومقالات وكتب رمسيس عوض.

ولا يضارع راسل فى هذا الاهتمام به فى الثقافة المصرية سوى جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) الذى نال من الاهتمام به ما يماثل الاهتمام براسل إن لم يزد عليه.

وبهذه المناسبة لابد أن نذكر أن راسل هاجم الغرب ليس فقط لأنه فى ممارسته للاضطهاد يفتقد القيم الأخلاقية، وإنما أيضاً لمعاداته

للقومية العربية، لأنه بهذه المعاداة منح الاتحاد السوفيتى الفرصة للتعاطف مع العرب، وبالتالى التوسع فى المنطقة العربية.

منح راسل فى عام ١٩٥٠ جائزة نوبل. كما منح عدداً من الأوسمة وعضوية الجمعية الملكية وغيرها، وذلك بعد حياة مضطربة حافلة بالصراع، وقف فيها أمام المحاكم في بلاده وفى أمريكا، وجرد من لقب اللورد الذى حصل عليه كأحد أفراد أسرة سليلة النبلاء. وعزل من عمله فى جامعة كامبيردج. كما زج به فى السجن لأنه كان ضد الحرب والاستعمار والإمبريالية فى مرحلة كانت فيها بعض الدول الكبرى لا تتورع عن مناصرة هذه السياسات العدوانية التى ترتكب هذه الشرور.

وكان برتراند راسل يستنكر بشدة استخدام الجيش بدلا من الشرطة فى فض مظاهرات العمال فى وطنه، ويقترح إنشاء جهاز آخر للشرطة غير الجهاز القائم، يدافع عن المقبوض عليهم فى هذه المظاهرات، ويحبط ما يقوم به هذا الجهاز من ممارسات مشينة تتناقض مع أبسط حقوق الإنسان.

ولم يكن راسل يقبل حمل السلاح إلا فى حالة واحدة : مقاومة النازية والفاشية، وبالطبع فى حالة رد البغى والعدوان على الأوطان.

ذلك أن استخدام السلاح فى غير هذه المواضع التى تستنكر مهادنة الأعداء، يؤدى إلى الفتك بالبشرية، وليس فقط الهبوط بمستواها.

والبشرية ليست محلا لمثل هذه المغامرات، كما أن الحضارة الإنسانية، كالبشرية، أعظم من أن تكون موضوعاً يحتمل هذا الخطر وعلى الحكومات حماية شعوبها بتجنب الحروب ما أمكنها، وتوجيهها ضد الضرورة وحدها، أى ضد الطبيعة المعادية للإنسان، لتوفير القوت والمسكن والحماية الكافية من أجل البقاء وتجاوز محن الطبيعة التى تحول دون إنشاء الثقافات والحضارات. هذه الثقافات

والحضارات التى لا تنفرد بها دولة، ولكن تسهم فيها الإنسانية كلها.

وتوجيه الحرب ضد الطبيعة يعنى تكييف البيئة من تربة ومناخ وأجواء وبحار لمصلحة الإنسان الذى حاول فى تاريخه استرضاء هذه الطبيعة بطقوس العبادة. ولم يكن هذا الاسترضاء ينجح فى أكثر الأحيان.

ويضرب راسل مثلاً باحتمال واحد من أخطار الطبيعة يهدد الحضارة والبشرية إذا رفع الله يده عن هذا الكون، وهو أنه إذا سرت البرودة فى الشمس فإن الأرض تصبح كوكباً ميتاً بلا حياة.

والحقيقة أن مناهضة راسل لم تقتصر على النازية والفاشية، بل ناهض أيضاً الشيوعية بعد زيارته للاتحاد السوفييتى فى ١٩٢٠ ولقائه بلينين، وتعرفه على نظرية الثورة وتطبيقاتها الملتزمة بالأيديولوجية الماركسية وإدراكه الدقيق لما فى بعض مقولاتها النظرية من سطحية وافتقار إلى النضج لا يليق الأخذ بها، بسبب التعارض المحتوم بين حرية الفرد وتخطيط المجتمع، أو بين الخاص والعام، وهو المأخذ الرئيسى الذى جعل راس يرى فى هذا النظام الماركسي الذى يعتمد على القسر والإرغام تضاداً مع الفطرة البشرية، وانغلاقاً على الذات.

ومن المآخذ الأساسية أيضاً على الماركسية تفسير التاريخ الإنسانى أو الاكتشافات العلمية بالعامل الاقتصادى فقط، وإغفال دور الأفراد البارزين الذى لا يدحض.

وإحقاقاً للحق لأبد أن نذكر أن لينين غير ستالين الذى مارس القمع والانتهاكات التى يندى لها جبين الإنسان. فقد كان يكفى أن ينقد أحد ستالين فى رسالة شخصية إلى صديق ليجد نفسه فى السجون سنوات مهما تكن أهدافه من هذا النقد.

أما لينين فمفكر مادى وناقد تجريبى لا يفتقد المعرفة النظرية،

وصاحب ثورة اجتماعية فى التاريخ لها منجزاتها الحضارية على مستوى القرن العشرين .

ومع هذا فلم يكن راسل بصفته ديمقراطياً اشتراكياً يغفل فى الوقت نفسه عن مزايا التخطيط والتنظيم فى توازن مع الطموح الفردى ، أو يدعو إلى تنازل الدولة عن سلطاتها أو عن ملكيتها للقوى الاقتصادية العليا ، رغم إعلائه من الحافز الفردى ، طالما أنه لم يصل إلى درجة التنافس الذى يلحق الأذى بالآخر .

وهناك مقالات كثيرة لراسل يدافع فيها عن الاشتراكية دفاعاً صريحاً مادامت الديمقراطية بضمانات الحريات تحمى هذه الاشتراكية. ولا شك أن برتراند راسل ما كان يمكن أن يعلن هذا الرأى فى الشيوعية صاحبة المجد التليد ، ويخاصم أصدقاءه الذين يعجبون بروسيا والحكم الشمولى فى عهد ستالين ، مثل برناردشو وغيره ، إلا لأنه تناهى إلى مسامعه ما تعرض له عدد كبير من الأدباء والعلماء والفنانين من تدخل الدولة السافر فى حياتهم وإنتاجهم ، ومن اضطهادها ونفيها وعسفها بهم ، الذى انتهى بتفكك أوصال الاتحاد السوفيتى وانهياره فى ١٩٩١ .

وهذا هو الموقف الطبيعى لرجل مثل برتراند راسل ، يؤمن بأن كل القضايا يمكن حلها بالحوار والجدل ، ويحمى الفرد من سطوة الدولة ، وتشغله شئون الحياة العامة ، بعد أن خاض فى شبابه غمار الفلسفة المجردة والمنطق الصرف .

وبالمقابل دعا برتراند راسل حكومات العالم إلى اتخاذ الوسائل السلمية لتسوية خلافاتها ، حتى لو كانت هذه التسوية متعارضة مع مصالحها . ولا تكون تسوية الخلافات قط بالأسلحة النووية التى تهدد المدنية والجنس البشرى بالفناء .

بل إنه دعا إلى حكومة عالمية تساعد على إقامتها ثورة التكنولوجيا

الحديثة، تقوم فيها هذه الحكومة بتوزيع الثروة بالعدل على الشعوب حتى تتلاشى الفروق بينها التى تثير ضغينة الفقراء على الأغنياء، وخوف أو توجس الأغنياء من الفقراء.

وفي إحدى خطب راسل اقترح على علماء العالم أن يصدروا بياناً تدعمه المعلومات والحجج العلمية التي تدحض الحرب، وتبين أنه ليس فى استخدام الأسلحة الفتاكة منتصر أو مهزوم.

وتتضمن الخطبة التى ألقاها راسل بعد الحرب العالمية الأولى المطالبة بإعادة جميع الحريات التي سلبت من جراء الحرب، وإزالة العقبات الإقليمية التى تمنع نشر الأفكار خارج الحدود.

ويعتبر برتراند راسل من أكبر دعاة السلام فى القرن العشرين بنظريته الكلية عن التطور الإنسانى التى لا تشغلها الثقافات المحلية أو القوميات كوحدات منفصلة، لأنه تصدر عن جنس بشرى واحد وحضارة مشتركة.

كما يعد راسل حتي رحيله أكثر الأصوات جهارة فى المحافل الدولية، والأكثر تأثيراً فى الضمير العالمى بهذه الدعوة إلى السلام العالمى، الذى لا يعفى من تعضيدها الدول المؤمنة بعدم الانحياز.

تعريف بالكاتب

نبيل فرج

- ليسانس آداب ، جامعة الإسكندرية ١٩٦١
- عضو المجلس الأعلى للثقافة من ١٩٩٨
- عضو مؤسس في اتحاد الكتاب
- منحة التفرغ من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٣
- نشر مقالاته النقدية في الآداب والفنون في عدد كبير من المجلات والصحف المصرية والعربية
- صدر له ٣٥ كتابا عن الدور والهيئات الرسمية والقطاع الخاص

ت: ٢٣٩٠٣٧٩٤
موبايل: ٠١٢٤٧٥٣٢٣



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

قائمة مطبوعات

أولا: قضايا الإصلاح:

١- نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد: اعداد وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٢- نحو دستور مصري جديد: إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
٣- الانتخابات والزبائنية السياسية في مصر - تجديد الوسطاء وعودة الناخب: د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
٤- نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء: تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.
٥- الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين: عمّار علي حسن، تقديم: عبد المنعم أبو الفتوح، وعبد المنعم سعيد.
٦- إعلان الخرطوم: أعمال المنتدى المدني الثاني الموازي للقمة العربية (بالعربية والإنجليزية).
٧- نحو تطوير التشريع الإسلامي: عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين.
٨- غزاليون ورشديون- مناظرات في تجديد الخطاب الديني: إعداد وتقديم: حلمي سالم.
٩- معركة الإصلاح في سوريا: برهان غليون، حازم نهار، رزان زيتونة، رضوان زيادة، عبد الرحمن الحاج، ميشيل كيلو، ياسين الحاج صالح. تحرير: رضوان زيادة.
١٠- لا حماية لأحد-دور جامعة الدول العربية في حماية حقوق الإنسان: تقديم وتحرير: معتز الفجيري
١١- النيابة العامة- وكيل عن المجتمع أم تابع للسلطة التنفيذية؟: عبد الله خليل.
١٢- حقوق الإنسان والخطابات الدينية- كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟: إعداد وتحرير: سيد إسماعيل ضيف الله.
١٣- القضاة والإصلاح السياسي: تقديم وتحرير: نبيل عبد الفتاح.
١٤- تجارب الإعلام المرئي والمسموع في أوروبا: تقديم أحمد حسو، مراجعة وتحرير الترجمة: أشرف راضي.
١٥- الإعلام في العالم العربي: بين التحرير وإعادة إنتاج الهيمنة: محمد قطيشات، عبد الكريم العبدلاوي، عصام الدين محمد حسن، تقديم: معتز الفجيري، تحرير: عصام الدين محمد حسن
١٦- وطن بلا مواطنين!: التعديلات الدستورية في الميزان: بهي الدين حسن، صلاح عيسى، د.عمرو حمزاوي، د.محمد السيد سعيد، معتز الفجيري، د.هويدا عدلي.
١٧- ربيع دمشق: قضايا- اتجاهات- نهايات: إعداد وتقديم: د. رضوان زيادة.
١٨- حركات التغيير الديمقراطي بين الواقع والطموح- خبرات من أوروبا الشرقية والعالم العربي: إيهاب الزلاقي، دميترو بوتيخن، دوسان أندروسك، د. رضوان زيادة، سلام الكواكبي، سيف نصراوي، د.شريف يونس، د.عمرو حمزاوي، عمرو عبد الرحمن، مارينا أوتواي، د. محمد السيد سعيد، محمد القومالي، تقديم وتحرير: سامح فوزي.
١٩- أي مستقبل لحركات التغيير الديمقراطي في العالم العربي؟ "تقرير ورشة العمل" (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
٢٠- من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع- حقوق الإنسان في العالم العربي: التقرير السنوي ٢٠٠٨ (بالعربية والإنجليزية).
٢١- نحو قانون ديمقراطي لتحرير العمل الأهلي.. دراسة قانونية وميدانية: عصام الدين محمد حسن (وآخرون) (بالعربية والإنجليزية).
٢٢- مسارات السلطة والمعارضة في سوريا.. نقد الرؤى والممارسات: د. حازم نهار.
٢٣- التحول الديمقراطي في سوريا والخبرة الإسبانية: تحرير د. جورج عيراني، د. رضوان زيادة.

٢٤- واحة الإفلات من المحاسبة والعقاب - حقوق الإنسان في العالم العربي: التقرير السنوي ٢٠٠٩. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
٢٥- الجمهورية البرلمانية-ركيزة الإصلاح السياسي والدستوري: صلاح عيسى، د.عمرو الشوبكي.
٢٦- آفاق الإصلاح السياسي في العالم العربي-اجتماع مواز لمنتدى المستقبل: تقديم: سالي سامي (بالعربية والإنجليزية).
٢٧- جذور الثورة- حقوق الإنسان في العالم العربي: التقرير السنوي ٢٠١٠.

ثانيا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣-الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
٩-الإسلام والديمقراطية: تحرير: سيد إسماعيل ضيف الله، تقديم: حلمي سالم.
١٠-الأديان وحرية التعبير-إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة:تحرير: رجب سعد طه، تقديم: د رضوان زيادة (بالعربية والإنجليزية). (طبعة ثانية).

ثالثاً: مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).
٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).
٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!: د. هيثم مناع.
١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.

١٧- **حقوق المرأة في الإسلام.** د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة.** صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري:** مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول:** د. أحمد يوسف القرعي.
٢١- **ثمن الحرية– على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث:** محمود الورداني.
٢٢- **الأيديولوجيا والقضبان–نحو أنسنة الفكر القومي العربي:** هاني نسيرة.
٢٣- **ثقافة كاتم الصوت:** حلمي سالم.
٢٤- **العسكر في جُبّة الشيوخ– الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢:** طلعت رضوان.
٢٥- **مشروع للإصلاح الدستوري في مصر:** عبد الخالق فاروق. تقديم: د. محمد السيد سعيد.
٢٦- **الثقافة ليست بخير:** أحمد عبد المعطي حجازي.
٢٧- **المثقف ضد السلطة:** رضوان زيادة.
٢٨- **الإسلام والديمقراطية والعولمة:** نبيل عبد الفتاح.
٢٩- **الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية:** نبيل فرج.
٣٠- **نحو إرساء قواعد العدل والسلام والإنصاف في دارفور:** الصادق المهدي. تقديم: محمد فائق.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد – تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان– التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد– تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية– الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد– تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" – بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون –تحت إشراف المركز– في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون– تحت إشراف المركز– في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد (طبعة ثانية).
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان:** محمد أمين الميداني.
٥- **الإنسان هو الأصل– مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان:** عبد الحسين شعبان.
٦- **الرهان على المعرفة– حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان:** الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- **الأصيل والمكتسب– الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:** علاء قاعود.
٨- **حقوقنا الآن وليس غداً– المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان:** تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد (طبعة ثالثة).
٩- **حقوق النساء– من العمل المحلي إلى التغيير العالمي:** د. آمال عبد الهادي.
١٠- **المواطنة:** سامح فوزي.
١١- **استقلال القضاء:** د. شريف يونس.
١٢- **الحركات الاجتماعية الجديدة:** فريد زهران.

١٣- **استقلال الجامعة:** خلود صابر.
١٤- **حرية الصحافة:** خالد صلاح.
١٥- **الحق في سلامة الجسد:** د. ماجدة عدلي.
١٦- **الانتخابات في مصر:**عمرو عبد الرحمن.
١٧- **حقوق النساء:** أحمد زكي عثمان.
١٨- **المنظمات غير الحكومية:** د. يسري مصطفى.
١٩- **التقارير الحكومية وتقارير الظل- مصر.. والهيئات التعاهدية لحقوق الإنسان:** إعداد: عصام الدين محمد حسن.
٢٠- **حقوق الإنسان للنساء: بين الاعتراف الدولي وتحفظات الدول العربية:** الحبيب الحمدوني، حفيظة شقير، تقديم: فريدة النقاش.
٢١- **الأمم المتحدة وحماية حقوق الإنسان:** إعداد: محمود قنديل.
٢٢- **الاتفاقيات الأوروبية لحماية حقوق الإنسان:** ترجمة وتقديم:د.محمد أمين الميداني، د.نزيه كسيبي
٢٣- **مسيرة البحث عن المعرفة والتنوير:** نبيل فرج.
٢٤- **موجز تاريخ الحرية- قصة ميلاد حقوق الإنسان والمواطن:** محمد يونس.

سادساً: أطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر:** د.هشام محمد فوزي، تقديم د.محمد مرغني خيري. (طبعة ثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر:** د.هويدا عدلي.
٣- **ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي:** د. مصطفى عبد الغفار.
٤- **الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طاقة ديمقراطية مهدرة:** فون كورف يورك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.
٥- **الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون:** عبد السلام طويل، تقديم د. نيفين مسعد.
٦- **التعليم والمواطنة- واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية:** مصطفى قاسم، تقديم: د. أحمد يوسف سعد.
٧- **طريق مصر لقبول الذات- الاحتقان الطائفي وخطايا التعليم العام والأزهري:** خالد عثمان، تقديم د. محمد سليم العوا، الأنبا د. يوحنا قلته.
٨- **فقه المحاكمات الأدبية والفكرية- دراسة في الخطاب والتأويل:** د. وفاء سلاوي.
٩- **المواطنة والعولمة- تساؤل الزمن الصعب:** د. قايد دياب.

سابعا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** أمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- **حدائق النساء- في نقد الأصولية:** فريدة النقاش.

ثامنا: دراسات حقوق الانسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين:** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.

٧- نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.
٩- عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
١٠- الحداثة بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.
١١- محمود عزمي.. رائد حقوق الإنسان في مصر: هاني نسيرة، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٢- التشريع السوداني في ميزان حقوق الإنسان: جمال التوم، تقديم: محجوب إبراهيم بابكر.
١٣- ما وراء دارفور: الهوية والحرب الأهلية في السودان: الباقر العفيف، ترجمة: محمد سليمان.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
٨- المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
٩- أحزان حمورابي- قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.
١١- أدباء نوبيون ونقاد عنصريون: حجاج أدول، تقديم: أحمد عبد المعطي حجازي.
١٢- نيغاتيف- من ذاكرة المعتقلات السياسيات: روزا ياسين حسن.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة شهرية. [صدر منها ٩٣ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية. [صدر منها ٥٧ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters
[صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير: بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية)
٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.
٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان: صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ – ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين: صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني: مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون: إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية: (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب: أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- الإرهاب وحقوق الإنسان بعد ١١ سبتمبر (باللغة الإنجليزية).

١١- جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية: تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
١٢- يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة: يسري مصطفى.
١٣- عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية: تقديم وتحرير صلاح أبو نار.
١٤- إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
١٥- إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبات الدستورية في السودان (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٦- إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٧- الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٨- أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٩- إعلان الرباط: بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل". (بالعربية والإنجليزية).
٢٠- الإعلام والانتخابات الرئاسية: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (١٧ أغسطس- ٤ سبتمبر) (بالعربية والإنجليزية).
٢١- الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر- ٣ ديسمبر) (بالعربية والإنجليزية).
٢٢- السودان والمحكمة الجنائية الدولية: اختلاط المبدئي والعارض: كمال الجزولي. (طبعة ثانية).
٢٣- الحقيقة في دارفور- عرض موجز لتقرير لجنة التحقيق الدولية: عرض وتقديم كمال الجزولي.
٢٤- حرية الإعلام ونزاهة الانتخابات: مجموعة وثائق حول المعايير الدولية لحقوق الإنسان.
٢٥- أي دور للإعلام في تغطية الانتخابات العامة؟ دليل حول الممارسات المحلية والدولية. إعداد: جيوفانا مايولا، صبحي عسيلة.
٢٦- الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر- ١٥ ديسمبر ٢٠١٠) (بالعربية والإنجليزية).

ثاني عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
١- التشويه الجنسي للإناث (الختان)- أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د.عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو
- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان
- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستاينى

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة
- عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.

ي) بالتعاون مع ١٥ منظمة حقوق إنسان مستقلة
- حقوق الإنسان في مصر: تاريخ من الظلم والمراوغة والنفاق(باللغة الإنجليزية) (UPR)

• • •

هذا الكتاب

الكتاب الذي بين أيديكم يحوي خمسة عشر بورتريها لشخصيات عربية وإسلامية وغربية، تنتمي لعصور وتقاليد وحضارات متباينة، وتتمايز منجزاتها الفكرية وتأثيراتها في مجرى التاريخ وفي تشكيل الحضارة الإنسانية الحديثة، لكن يجمع بين معظمها أنهم قدموا للبشرية منجزات تصب في صالح فكرة المصير الإنساني المشترك.

وهي مساهمة متواضعة في نشر الوعي وثقافة الحرية والديمقراطية والعقلانية والتسامح والتـ عبر تقديم هذه النماذج من رواد المعرفة والتنـ العالمين العربي الإسلامي والغربي.



غلاف: هشام السيد